Zur johanneischen Frage.

Zur johanneischen Frage.

Beiträge

zur

Würdigung des vierten Evangeliums gegenüber den Angriffen der kritischen Schule

von

Dr. **Willibald Beyschlag.**

Erweiterter Separatabdruck aus den „Theologischen Studien und Kritiken“.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1876.

Vorwort.

Die nachstehende Abhandlung ist zunächst für die „Theologischen Studien und Kritiken" verfaßt worden und in den Jahrgängen 1874 und 75 derselben erschienen; indem ich sie hier besonders veröffentliche, komme ich mehrfach an mich ergangenen Wünschen entgegen. Die Frage nach den Ursprüngen des Christenthums, welche von allen theologischen Untersuchungen am ehesten das allgemeine Interesse unseres Zeitalters erregt, hat kaum eine wichtigere Vorfrage, als die nach dem geschichtlichen Werth und apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums. Nachdem nun eine negative Lösung derselben in den letzten Jahrzehnten deutscher Theologie das große Wort geführt und sich als ausgemachtes Resultat der Wissenschaft auch nichttheologischen Kreisen eifrig empfohlen hat, wird es keiner besonderen Befürwortung bedürfen, wenn auch eine zu anderen Ergebnissen gelangte Arbeit über denselben Gegenstand nach möglichster Verbreitung trachtet.

Diese Arbeit enthält weder Alles, was gegenwärtig zur johanneischen Frage zu sagen wäre, noch lauter Neues,

das Andere noch nicht in ihrer Weise geltend gemacht hätten; wohl aber bringt sie nur Solches, was ich mir auf meinen Wegen selbst ausgefunden und erarbeitet habe. Meine ganze seit Jahren vorwiegend aufs Neue Testament gerichtete theologische Beschäftigung, insonderheit meine Vorlesungen über Leben Jesu und über die synoptischen Evangelien haben mich immer tiefer in die johanneische Frage hineingeführt. Dabei darf ich, soweit ein Mensch das überhaupt kann, einen unbefangenen Stand gegenüber derselben von mir behaupten. Mein Christusbild, wievielmehr mein Christenthum steht und fällt mir nicht mit der Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums. Allerdings, die Räthsel des ersteren würden sich mir nicht mindern, sondern mehren, wenn diese Glaubwürdigkeit fiele; aber das wäre kein Grund für mich, einer sich aufdrängenden wissenschaftlichen Erkenntniß zu widerstreben. Von dem Vorurtheil, als müßten alle neutestamentlichen Schriften authentisch sein, bin ich ohnedies weit entfernt, vielmehr ein aufrichtiger Freund der biblischen Kritik auch da, wo sie im Widerspruch mit der Tradition uns ein Schriftstück aufschließt und unsere Erkenntniß der christlichen Urgeschichte fördert. Endlich habe ich hinreichend offene Augen und an Literatur und Geschichte des Urchristenthums geübte Sinne, um die Schwierigkeiten, welche das vierte Evangelium im Vergleich mit den drei ersteren bietet, zu würdigen, und so darf ich sagen, daß ich zunächst nicht um Anderer, sondern um meiner selbst willen in den letzten Jahren an die Durcharbeitung der johanneischen Frage gegangen bin, um mein allerdings von jeher dem Evangelium günstiges Urtheil auf die Probe eingehender Untersuchung zu stellen und dem ganzen Feuer gegnerischer Argumente auszusetzen. Bin ich auf diesem Wege zu einer Durchbildung und Befestigung meiner Ansicht gekommen, so darf ich hoffen, daß die Wahrnehmungen und Erwägungen, die mich dahin geführt haben, wenigstens für diejenigen nicht ohne Werth

sein werden, welche mit ihrem Urtheil über das Johannesevangelium noch nicht abgeschlossen haben, aber inmitten des gegenwärtigen, demselben ungünstigen kritischen Zugwindes stehen.

Daß meine Arbeit auf starken Widerspruch seitens einer theologischen Schule stoßen würde, welche die Unechtheit des vierten Evangeliums bereits unter ihre Dogmen aufgenommen hat, darauf war ich gefaßt. Aber ich durfte erwarten, daß dieser Widerspruch mit Gründen erhoben und so durch wirkliche Bestreitung meiner Argumente ein fruchtbarerer Austausch zwischen Gegnern und Freunden des Johannesevangeliums herbeigeführt werden würde. Diese Erwartung hat mich getäuscht. Die beiden Sprecher der „kritischen" Schule, welche bis dahin auf meine Abhandlung Rücksicht genommen haben, Hilgenfeld in seiner Historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament, und Keim in der zweiten Auflage seiner (kürzeren) Geschichte Jesu, haben es vorgezogen, mich als einen, der auf gar keine ernstliche Widerlegung Anspruch habe, vornehm abzufertigen. Ob diese allerdings bequeme Vornehmheit hier am Orte war, darüber werden ja unbefangene Leser der nachfolgenden Blätter entscheiden; aber die Art und Weise, in der sich dieselbe bei dem einen und dem andern Kritiker ausspricht, erfordert im Interesse der Sache einige nähere Beleuchtung.

Hilgenfeld in seinem Einleitungswerk schließt die Uebersicht der neueren Angriffe auf das Johannesevangelium mit dem Ausspruch ab: „Bei dem Johannesevangelium ist die Kritik zu einem mächtigen Strome geworden, welcher die Dämme der herkömmlichen Ansicht durchbrochen hat"; und hiebei wird denn mein eben erschienener erster Artikel registrirt mit den Worten: „Dieses obige Ergebniß wird auch W. Beyschlag nicht umstoßen mit seiner Abhandlung zur johanneischen Frage I, Studien u. Kritiken 1874, welche

weder den eigentlichen Stand der johanneischen Frage ins Auge faßt, noch auch nur etwas Neues bringt." Sehe ich mich nun in seiner folgenden Behandlung der johanneischen Frage um, mit dem guten Willen, den „eigentlichen Stand" derselben zu erkennen, so finde ich freilich auch nichts Neues, sondern lauter Dinge, die mir wohlbekannt waren, nämlich eine allerdings nüchternere und mäßigere Wiederholung von allerlei Baur'schen Argumenten, die ich als solche berücksichtigt habe, und als eigenthümliche Leistung des Verfassers nur den bekannten Versuch, das Evangelium mit der ausgebildeten Gnosis in Verwandtschaft zu setzen. Diesen hatte ich allerdings in meiner Abhandlung nicht berücksichtigt, weil ich wirklich meinte, ein verständiger Mann wie D. Hilgenfeld sei von solchen Entdeckungen wie dem „Vater des Teufels" in Joh. 8, 44 nachgerade zurückgekommen. Da er indeß, wie ich sehe, noch immer darauf besteht, und nun auch Holtzmann meint, Hilgenfeld lege mit Recht das Hauptgewicht der johanneischen Frage auf die Berührungen mit der valentinianischen Gnosis (vgl. Hilgenf., Zeitschr. 1875, 3), so habe ich meine Arbeit in diesem Punkte nachstehend gern ergänzt. Was das zweite Urtheil angeht, ich hätte nicht einmal etwas Neues vorgebracht, so bin ich allerdings in der apologetischen Literatur der Frage weniger belesen als in der kritischen, und würde Herrn D. Hilgenfeld dafür dankbar sein, wenn er mir mittheilte, wo die Argumente, die ich sogleich im ersten Drittheil meines ersten Artikels in Betreff des Geschichtsglaubens des vierten Evangelisten und der Unvereinbarkeit desselben mit der ihm seitens der Kritik zugeschriebenen Umdichtung der evangelischen Geschichte ausgeführt habe, bereits vor mir vorgetragen worden sind. Sollten dieselben wirklich bereits von Anderen geltend gemacht worden sein, dann hätte D. Hilgenfeld sie um so mehr in seiner Einleitung berücksichtigen und uns zeigen sollen, wie ein Mann, der an eine heilige Geschichte neuen

Bundes, an eine Beweiskraft der Wunder Jesu, an buchstäbliche Erfüllung alttestamentlicher Weißagungsworte in den kleinsten neutestamentlichen Zügen geglaubt hat, eben das als Material freier Dichtung behandeln, ja selbst erst erdichten konnte, was ihm thatsächlicher Glaubensgrund, Fundament seiner Hoffnung zur Seligkeit war. Dann hätte er „den eigentlichen Stand der johanneischen Frage" ins Auge gefaßt.

Uebrigens lernt man Hilgenfelds Mäßigung in Urtheil und Rede recht schätzen, wenn man von ihm zu Keim übergeht. Ich hatte geglaubt, mit Herrn D. Keim auf dem Grunde gegenseitiger Achtung wissenschaftlich streiten zu können, wie ich z. B. mit D. Holsten wiederholt gestritten habe; ich hatte ihm zugetraut, daß er es vertragen könne, unter offner Anerkennung der „mancherlei Verdienste und glänzenden Seiten seines geistvollen und gelehrten Werkes" auf Schwächen seiner Kritik aufmerksam gemacht zu werden. Ich habe mich darin geirrt. Herr D. Keim hat in einem „kritischen Schlußwort" seines neuesten Buches mir neben Luthardt, Dorner und anderen nicht ganz bewundernden Beurtheilern seiner Leistungen eine Polemik gewidmet, welche den Vorwurf des maßlosen Subjectivismus und einer mit Kritik sich verwechselnden Rhetorik in noch viel schlimmerem Sinne, als er von mir gemeint war, berechtigt. Ich will nur einige der rhetorischen Blumen, mit denen meine Abhandlung bestreut wird, hier auflammeln. „Armuth in Kenntniß und Leistung, Reichthum an malitiösen Ausfällen, eine für einen gläubigen Theologen wahrhaft erschreckende Hybris gegen das Gotteswort in den alten Evangelien, eine ganz extravagante, einem protestantischen Theologen unziemliche, hier und dort an Jesuitismus erinnernde Sophistik; kindische Einwände; Behauptungen, die umfallen, ehe sie stehen; Arbeiten, die nicht einmal eine Basis geben, auf der man discutiren könnte; Apologeten, die eines Evangelisten, selbst eines Apostels Tod

sind"; zuletzt die hämische Wendung: „Freilich, so sagen die Weisen aus Mohrenland: die Gesinnung ist gut, hat sich seit dem Altenburger Kirchentag immer kräftiger entwickelt; Gesinnung gut, alles gut."

Was nun diese Rede von meiner seit dem Altenburger Kirchentag entwickelten Gesinnung angeht, so kann ich sie dem Urtheil meiner Feinde wie Freunde anheimstellen, hoffe aber, daß Keim selbst sich ihrer in einer besseren Stunde schämen wird. Ueber meine Armuth in Kenntniß und Leistung werde ich nicht mit ihm streiten. Unter den „malitiösen Ausfällen" versteht er die Wendungen, in denen ich ihm das mitunter geradezu Lächerliche seiner kritischen Uebertreibungen fühlbar zu machen suchte. Aber nun die „erschreckende Hybris gegen das Gotteswort in den alten Evangelien", — weil ich es sinnlos genannt, wenn Jesus, wie Matthäus erzählt, in Galiläa begonnen hätte, anstatt, wie Johannes berichtet, in dem vom Täufer eigens vorbereiteten Judäa, oder, wenn Jesus mit der Tempelreinigung geschlossen hätte, wie die Synoptiker es haben, anstatt, wie Johannes erzählt, mit ihr zu beginnen! Also die Reihenfolge der Begebenheiten in der synoptischen Darstellung, das wovon Luther sagt: „Da halten sie keine Ordnung, denn sie setzen oft etwas zuvor, das hernach geschehen ist", mit einem Worte die Abweichungen vom vierten Evangelium — das ist nach Keim das Gotteswort in den Synoptikern?? Was weiter die mir und Luthardt vorgeworfene Sophistik angeht, so soll sie „aus einem kleinen Verzeichniß unsrer materiellen Aufstellungen erhellen". Dasselbe enthält meinentheils die Behauptung, daß der synoptische Gesamtbericht von einem galiläischen Standpunkt aus entworfen sei und ein judäisches Complement erfordere, daß auch das Johannesevangelium eine wenigstens fünfvierteljährige galiläische Periode Jesu voraussetze; daß über die Familie Jesu zwischen Johannes und den Synoptikern Zusammenstimmung sei; daß die Jesum

verhaftende „Cohorte“ auch bei Johannes von der Tempelwache zu nehmen, daß hinsichtlich der Katastrophe und des Todestages Jesu der johanneische Bericht zu bevorzugen sei. Dergleichen also zu behaupten und zu begründen, ist eine „ganz extravagante, protestantischen Theologen unziemliche, an Jesuitisches erinnernde Sophistik“. Hat D. Keim etwa Lust, das Erbtheil des verewigten Ewald anzutreten und für seinen polemischen Styl das Privilegium der Unzurechnungsfähigkeit zu genießen?

Nun soll nach einem bekannten Sprichwort, wer in einem Glashause wohnt, nicht mit Steinen werfen. Um zu veranschaulichen, auf welch thönernen Füßen dies souveraine kritische Bewußtsein steht, darf ich nur die Probe Keim'scher historischer Kritik, welche den angeführten Kraftworten gegen Luthardt und mich unmittelbar vorangeht, analysiren; ex ungue leonem. Bekanntlich ist Keim's Hauptthat in der antijohanneischen Kritik sein Versuch, den Apostel Johannes aus Ephesus und aus dem trajanischen Zeitalter wegzubeweisen, ein Beweis, den freilich unter andern auch Hilgenfeld für null und nichtig hält. In diesem Zusammenhang handelt sich's für Keim darum, ein frühes und gewaltsames Ende des Apostels zu erhärten. „Von Steitz bis auf Hilgenfeld“, schreibt er a. a. O. S. 383, „wird behauptet, daß nichts auf ein frühes Ende der Apostel und des Apostels weise. Dort hat man nicht nur Matth. 10, 28; 16, 28; 24, 9 und Parallelen, auch Joh. 16, 2, dazu die Stellen der Apokalypse (18, 20; 21, 14), dazu die Apostelgeschichte (20, 38), welche mit Paulus die apostolische Zeit schließt, ohne ein Nachstadium zu kennen, wenig beachtet; man hat auch übersehen, daß Clemens von Alexandrien den Tod des Paulus geradezu als Grenzpunkt der apostolischen Zeit betrachtet (Strom. 7, 17. 106) und daß selbst Hegesipp und Eusebius nach dem Jahre 63 nur noch von Resten der Apostel wissen und

Hegesipp in bekannter Stelle als letzte Reste der Jesuszeit in der Trajansepoche nicht Apostel setzt, sondern δεσπόσυνοι (Euseb. 3, 5. 11. 32)." Wir schlagen unsre Evangelien auf und finden die Stellen: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten; sie werden euch tödten, — wer euch tödten wird, wird meinen, Gott einen Dienst damit zu thun", und wiederum: „Es stehen etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen gesehen in seinem Reich"; aus diesen Stellen folgt also, daß der Apostel Johannes eines gewaltsamen und zwar eines frühen gewaltsamen Todes gestorben?! Und wenn die Apostelgeschichte aus den Aufzeichnungen eines Reisegefährten des Paulus (Kap. 20, 6. 13) eine Abschiedsrede desselben an die ephesinischen Aeltesten mittheilt, die natürlich von dem weit späteren Aufenthalt des Johannes in Ephesus nichts weiß, so beweist sie gegen die spätere Thatsache dieses Aufenthaltes; wenn sie — nicht mit dem Tode des Paulus, sondern mit seiner Ankunft in Rom abbricht, so „schließt sie mit Paulus die apostolische Zeit"? Und wenn die Apokalypse (18, 20) den Himmel, die Heiligen, die Apostel und die Propheten zum Frohlocken über den Fall Babels auffordert, so setzt sie damit voraus, daß es — nicht erst zur Zeit dieses künftigen Falles, sondern auch schon im Moment dieser Weißagung — auf Erden keine Apostel (also auch keine Propheten noch „Heiligen" d. h. Christen) mehr gebe? Oder wenn sie Kap. 21, 14 an den Thoren des himmlischen Jerusalem die Namen der zwölf Apostel geschrieben sein läßt, so ist das ein Zeugniß, daß zur Zeit der Abfassung dieses Buches keiner von diesen Zwölfen mehr lebte? Welchem Abiturienten würde man eine solche Logik, solche exegetischen Schlüsse verzeihen!

Aber die Sache kommt noch besser. Weil Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 17) in der polemischen Tendenz, das apostolische Zeitalter im Gegensatz zu der Neuheit der

erst unter Hadrian aufgetretenen Gnosis recht alt zu machen, die apostolische Lehrperiode gelegentlich einmal mit dem Tode des Paulus unter Nero abschließen läßt, soll er gegen das Ueberleben eines Johannes zeugen. Aber was meinte denn derselbe Clemens, als er Quis dives salvetur 42 vom „Apostel Johannes" schrieb, er sei nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, um von dort aus eine offenbar Jahre umfassende Thätigkeit zu entfalten? Unter dem „Tyrannen" kann doch hier nur Nero oder Domitian — wahrscheinlicher aber der letztere — verstanden sein; Clemens bezeugt also ausdrücklich einen die neronischen Zeiten überlebenden Apostel Johannes! Endlich sollen Hegesippus und Eusebius nach dem Jahre 63 nur noch von Resten der Apostel wissen und Hegesippus als letzte Reste der Jesuszeit nicht Apostel, sondern Anverwandte des Herrn setzen (Euseb. 3, 5. 11. 32). Das heißt aus der Sprache Keims in die Sprache des Eusebius und Hegesippus zurückübersetzt: 1) Die Juden hatten bis zum Jahre 63 den Stephanus, den älteren Jacobus und Jacobus den Gerechten getödtet, „den übrigen Aposteln aber tausendfältig nach dem Leben getrachtet und sie aus dem jüdischen Lande vertrieben", d. h. im Jahre 63 lebten laut Euseb. 3, 5 außer dem Zebedaiden Jacobus noch alle Apostel. 2) Nach Euseb. 3, 11 ging die Sage, nach der Zerstörung Jerusalems seien „die Apostel und die Jünger des Herrn, die noch am Leben waren, zusammengekommen u. s. w.", d. h. Eusebius weiß auch nach der Zerstörung Jerusalems nicht von bloßen „Resten der Apostel", sondern von noch lebenden Aposteln in unbestimmter Zahl. 3) Hegesippus erzählt Euseb. l. c. 32, es seien Verwandte Jesu bis zu Trajans Zeit in der Kirche vorhanden gewesen, und Symeon, der Sohn eines Oheims Jesu, habe in dieser Zeit den Märtyrertod erlitten: schließt er damit etwa aus, daß zur selben Zeit auch noch einer der Apostel gelebt? Vielmehr wenn

derselbe Erzähler nach derselben Stelle des Eusebius berichtet, die Kirche sei bis zu jenen (trajanischen) Zeiten in jungfräulicher Reinheit verblieben; nachdem aber „der heilige Chor der Apostel sein verschiedenes Lebensende gefunden und das Geschlecht derer ausgestorben, welche die Predigten der göttlichen Weisheit (Jesu) selbst zu hören gewürdigt worden", da habe die bis dahin verstohlene Irrlehre (die Gnosis) sich offen hervorgewagt, so liegt hierin doch die unverkennbare Andeutung, daß „der heilige Chor der Apostel" erst kurz vor dem mächtigen Auftreten der Gnosis, also eben in der trajanischen Zeit, vollständig ausgestorben sei. — So sind die sämmtlichen „Zeugnisse" Keims für das „frühe Ende der Apostel und des Apostels" purer Wind, ja weniger als das, — sie sind Verdrehungen gegentheiliger Zeugnisse. Und eine solche „historische Kritik" wagt es, Anderen zuzurufen: „Kritik und fast noch mehr Historie ist ihnen ein ziemlich fremdes Feld; ihre Arbeiten geben nicht einmal eine Basis, auf der man ernstlich discutiren könnte; ihre Behauptungen fallen um, ehe sie stehen!"

Ich erkenne an dem Verfasser der „Geschichte Jesu von Nazara" gern die religiöse Wärme, die geistreiche Art, die vielseitige Gelehrsamkeit, den blühenden Styl an, und wenn ich seine Kritik nicht gelten lassen kann, so gebe ich die Nachweise darüber, warum ich es thue. Er seinerseits sollte Anderen wenigstens ihre Wahrheitsliebe lassen, oder wenn auch das nicht, seine Verdächtigung derselben mindestens begründen. Wie darf er Luthardt und mir ohne jeden Nachweis die arge Nachrede anhängen: „Bedenkliches wird (von ihnen) einfach verschwiegen", d. h. die Verdächtigung, als gingen wir in der Vertheidigung des johanneischen Evangeliums unredlich zu Werk, unterschlügen was wir nicht widerlegen könnten! Es kann wohl sein, daß ich von den unzähligen Fündlein, welche die kritische Schule gegen das vierte Evangelium aufgebracht hat, einige, welche Keim groß

dünken mögen, übergangen habe, weil ich sie übersah oder als zu kleinlich betrachtete; aber die redliche Mühe habe ich mir gegeben, auf alles irgend Nennenswerthe, was Baur, Strauß, Scholten und Keim selber vorgebracht, am geeigneten Orte meiner Abhandlung einzugehen; Keim sage doch, was „Bedenkliches" von mir verschwiegen worden ist! Dagegen darf ich ihn fragen, wo denn er das Bedenkliche, das der kritischen Hypothese anhaftet, zur Sprache gebracht; wo er die Baur'sche Analyse des Evangeliums von dem Nachweise der Unnatur und Gewaltsamkeit entlastet, die geschichtliche Möglichkeit dieser Schrift inmitten des zweiten Jahrhunderts dargethan, das von aller Tradition abweichende Verfahren eines dichtenden Pseudojohannes inmitten einer den Synoptikern glaubenden Christenheit denkbar gemacht, vor allem wo er es uns psychologisch erklärt hat, wie ein geschichtsgläubiger Mann mit der heiligen Geschichte, die ihm die Erfüllung Mosis und der Propheten, die ihm der Beweis des Glaubens und die Widerlegung des Unglaubens war, so umspringen konnte, wie er es dem vierten Evangelisten zutraut. Er sage nicht, daß in einer Geschichte Jesu, zumal einer kurzgefaßten, hiezu kein Raum gewesen; Raum dazu war mindestens in dem eigens wider uns Apologeten angehängten „kritischen Schlußwort", wenn dasselbe wirklich der Kritik gewidmet wurde und nicht wieder der damit sich verwechselnden Rhetorik.

Das wenige Sachliche, das bei dieser Art von Entgegnung in Bezug auf mich unterläuft, habe ich unter dem Text meiner nachstehenden Abhandlung getreu und möglichst wörtlich registrirt; der Leser wird sich, meist ohne daß ich ein Wort hinzuzufügen brauchte, sein Urtheil darüber bilden können. Gern hätte ich die ganze unqualificirbare Polemik eines Mannes, den persönlich verletzen zu wollen mir völlig fern lag, ja für den ich eine aus seinen ersten Vorträgen über das Leben Jesu geschöpfte aufrichtige Sympathie empfand,

auf Rechnung einer muthmaßlichen krankhaften Stimmung gesetzt und mit Stillschweigen übergangen; aber es ist um des nachwachsenden theologischen Geschlechts willen nachgerade Pflicht geworden, den Nimbus von Alleinwissenschaftlichkeit, mit dem einige Sprecher der kritischen Schule sich zu umgeben lieben, in den Dunst aufzulösen, aus dem er besteht. —

Im letzten Augenblick meiner Durchsicht dieser Bogen, während des bereits vorgeschrittenen Druckes ist Hase's neue „Geschichte Jesu" in meine Hände gekommen, ein Buch, das als wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu nach den vier Evangelien — und nicht bloß nach dreien oder im Grunde nach einem — auch um der johanneischen Frage willen für mich vom größten Interesse war. Der vermittelnden Hypothese, auf die nach einer trefflichen Widerlegung der antijohanneischen Argumente nun auch Hase sich zurückzieht, kann ich keine Lebenskraft zutrauen, aus Gründen, die ich noch eben in den Schluß meiner Abhandlung einzufügen versuche. Im Uebrigen aber trifft die Würdigung des vierten Evangeliums in diesem jugendfrischen Werke eines Altmeisters gründlicher und freisinniger theologischen Forschung mit meinen Erwägungen so vielfältig und erheblich zusammen, daß ich mich in denselben nur wesentlich befestigt und ermuthigt fühlen kann.

Halle, im Herbst 1875.

Willibald Beyschlag.

Unleugbar besteht für unsre gegenwärtige Theologie eine „johanneische Frage". Nachdem noch die Schleiermacher'sche Epoche mit vollem Vertrauen an Luthers „einigem rechten zarten Hauptevangelium" gehangen und einen vereinzelten kritischen Angriff auf dasselbe spurlos von sich abgeschüttelt hatte, ist gegenwärtig Johannes der angefochtenste der vier Evangelisten. Ein gutes Theil der eminenten wissenschaftlichen Energie, über welche Christian Ferd. Baur gebot, ist daran gesetztworden, die herkömmliche Geltung des vierten Evangeliums aus den Angeln zu heben. Eine zahlreiche, noch im Wachsthum begriffene Schule ist seinem Vorgang gefolgt und hat die Unechtheit und Ungeschichtlichkeit dieser neutestamentlichen Hauptschrift unter ihre Grundüberzeugungen aufgenommen. Dagegen ist unleugbar die Vertheidigung allmählich spärlicher und kleinlauter geworden und im Stillen das Vertrauen auf das einst so sehr bevorzugte johanneische Lebensbild Jesu weit über die Grenzen der kritischen Schule hinaus tief erschüttert. Ist es darum wahr, was die Popularisirer der Tübinger Kritik mit der ihnen eigenen Dreistigkeit dem nichttheologischen Publicum zu versichern nicht müde werden, daß die Unechtheit des Johannesevangeliums ein ausgemachtes Resultat der modernen Wissenschaft sei? Nichts weniger als das. Nicht nur haben ältere Meister der biblischen Kritik, wie Bleek, Ewald, Hase, Reuß, den Tübinger Urtheilen gewichtigen Widerspruch entgegengesetzt: auch unter den jüngeren Forschern fehlt es bei aller Hinneigung zu den

Anschauungen der „kritischen" Schule nicht an Bekenntnissen gegentheiliger Eindrücke. Ein Zögling der kritischen Schule wie Ritschl hat nach seiner Befreiung aus den Baur'schen Voraussetzungen geurtheilt, daß die Leugnung der Echtheit des vierten Evangeliums viel größere Schwierigkeiten biete, als deren Anerkennung; Weizsäcker hat bei weitgehender Gemeinschaft mit den allgemeinen Anschauungen der Johannesgegner denselben doch starke Instanzen entgegengestellt, und Wittichen neuerdings unter wesentlicher Aufopferung des geschichtlichen Gehalts die volle apostolische Authentie des Buches vertheidigt [1]). — Aber das ist nicht in Abrede zu stellen: die noch vor dreißig Jahren allgemein gültige Betrachtung des vierten Evangeliums als der bei weitem zuverlässigsten Urkunde des Lebens Jesu besteht in dieser Unbedingtheit nicht mehr; für unsere Augen, wie wir sie als Kinder dieser Zeit nun einmal haben, zeigt dasselbe ein historisch-literärisches Problem, dessen befriedigende Lösung der Unbefangene weder den seitherigen kritischen noch den apologetischen Bemühungen zuzuerkennen vermag.

Ohne Zweifel drückt man dies Problem nur unvollkommen und oberflächlich aus, wenn man es lediglich in die Frage faßt, ob das vierte Evangelium vom Apostel Johannes oder von einem Anonymus des zweiten Jahrhunderts geschrieben sei. Hinter dieser rein literärischen Frage liegt die für uns ungleich wichtigere: inwiefern ist das vierte Evangelium eine historische Schrift, eine Urkunde des Lebens Jesu, und mit Recht hat man neuerdings mehrfach betont, daß mit der Beantwortung jenes ersteren ziemlich kategorischen Entweder-Oder diese zweite ungleich verwickeltere Frage noch keineswegs unbedingt bejaht oder verneint sei. An

---

[1]) Ritschl, Altkatholische Kirche, 2. Aufl. (1857), S. 48; Weizsäcker, Untersuchungen der evangelischen Geschichte (1864), S. 220 f.; Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Johannesevangeliums (1869). Vgl. auch das Urtheil Weingartens in „Hertwig's Tabellen zur Einleitung ins Neue Testament", S. 39: „Die neuere wissenschaftliche Theologie muß zugestehen, daß sie hier vor einer noch ungelösten Aufgabe steht. Es ist namentlich der innere und unvergleichliche Gehalt des Evangeliums, dem im zweiten Jahrhundert nichts an die Seite gestellt werden kann, was allen kritischen Gegengründen gegenüber ins Gewicht fällt."

und für sich ist es durchaus nicht undenkbar, daß — wie Renan wollte — ein späterer nichtapostolischer Verfasser des an sich ja namenlosen Evangeliums uns echte, höchst originelle und werthvolle Ueberlieferungen erhalten hätte, welche die Aufschrift *Κατὰ Ἰωάννην* verdienten: und ebenso wenig andererseits, daß — wie Holtzmann sich ausdrückt — „auch ein Apostel die Geschichte einmal so dargestellt hätte, daß das Reale hinter dem Idealen verschwände und das geschichtliche Interesse vom theologischen überboten würde". Indeß sind das doch nur ziemlich abstracte Möglichkeiten, die einem, in je höherem Grade man von ihnen Gebrauch zu machen versucht, umsomehr unter den Händen zerrinnen: wie die Dinge in der That liegen, ist der weitgreifende Zusammenhang zwischen der Echtheits- und der Geschichtlichkeitsfrage nicht zu verkennen. Ein Nichtaugenzeuge, ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts — das läßt sich nicht leugnen — hat für Mittheilungen, welche sich zur synoptischen Ueberlieferung so stark abweichend verhalten, kein gutes Vorurtheil der Glaubwürdigkeit und echtapostolischen Quelle, zumal wenn sich nun doch findet, daß er den Lieblingsjünger, anstatt ihn als seinen apostolischen Gewährsmann einzuführen, vielmehr selbst vorstellen will, und wenn seine abweichenden Mittheilungen so stark, wie es im vierten Evangelium vor Augen liegt, mit einem ideellen, theologischen Interesse Hand in Hand gehen. Andererseits könnte ein apostolischer Augenzeuge des Lebens Jesu zwar wohl aus verdunkelter Erinnerung und irriger Auffassung heraus berichten oder geschichtliche Thatsachen unter ideelle, theologische Gesichtspunkte stellen; aber, hätte er einmal, wie hier der Fall ist, nicht die rein didaktische, sondern die historische Darstellungsform gewählt, so könnte er sich unmöglich so von der Basis der geschichtlichen Thatsache und Erinnerung lossagen, so den ihm überwältigend und beseligend gewordenen Geschichtseindruck des Lebens Jesu in die Poesie und Speculation eines „Logosromans" verflüchtigen, wie es nach den Ansichten der kritischen Schule im vierten Evangelium geschehen ist. Demgemäß hat auch kein Bearbeiter des johanneischen Problems die Echtheits- und die Geschichtlichkeitsfrage völlig auseinanderzuhalten vermocht. Entweder ist diese die Vorfrage für jene geworden oder umgekehrt, und nur das könnte sich fragen, in welchem Verhältniß

zu einander beide behufs einer gedeihlichen Lösung des johanneischen Räthsels zu behandeln sind.

In dieser Hinsicht ist nun das charakteristisch verschiedene Verfahren zu beachten, welches die kritische und die apologetische Theologie eingeschlagen haben. Die kritische Schule hat durchaus die Frage der Geschichtlichkeit zum Ausgangspunkt genommen, ist von da aus auf die Instanz der „inneren Gründe“ als der ausschlaggebenden gelangt und hat in diesen dann die verneinende Entscheidung auch für die Echtheitsfrage gefunden. Die apologetische Richtung dagegen hat die Echtheitsfrage in den Vordergrund gestellt, um dieselbe durch die Wucht der äußeren Zeugnisse im bejahenden Sinne zu lösen und mit ihr zugleich die Frage der Geschichtlichkeit, wie sie meinte, zur Entscheidung zu bringen. Der große Schaden dieser entgegengesetzten Einseitigkeiten liegt auf der Hand. Die kritische Schule ist auf ihrem Wege dahin gekommen, dem vierten Evangelium gegenüber wesentlich aprioristisch zu verfahren: von einer vorgefaßten subjectiven Ansicht über Person und Geschichte Jesu, über Urchristenthum und geschichtliche Möglichkeit überhaupt meistert und verwirft sie den merkwürdigsten evangelistischen Bericht, den wir haben, trotzdem daß die stärksten Zeugnisse des christlichen Alterthums denselben als apostolisch beglaubigen; ein Verfahren, welches stark dazu beigetragen hat, die Wissenschaft und Kunst der Kritik nicht nur in kirchlichen Kreisen anrüchig zu machen, sondern auch in sich selbst zu verderben. Hat aber dem gegenüber die apologetische Richtung gemeint, mit dem dürren, äußerlichen Beweis literärischer Zeugnisse den Glauben an die johanneische Darstellung des Lebens Jesu erzwingen und die gewaltigen Anstöße, welche die gegnerische Betrachtung darin findet, ungewürdigt in's Unrecht setzen zu können, so konnte ein solches Verfahren unmöglich den unbefangenen Wahrheitssinn befriedigen und mußte die von ihm Unbefriedigten nur destomehr in die Zweifel der kritischen Schule hineintreiben. So verkennt in dieser Sache jede Seite fast principiell die auf der anderen vorhandenen guten Gründe und Rechte und verschuldet an ihrem Theil den gegenwärtigen traurigen Zustand der Theologie, den Zustand einer polarischen Entgegensetzung, kraft deren sich jede Seite der anregenden und berichtigenden Einwirkung der andern zunehmend entzieht.

Es versteht sich aus dem Gesagten, daß eine gesunde Behandlung des johanneischen Problems die Echtheits- und Geschichtlichkeitsfrage in steter relativen Unterscheidung, aber auch in steter Wechselbeziehung zu halten haben wird. Was aber den damit zusammenhängenden und doch keineswegs zusammenfallenden Rangstreit der äußeren und der inneren Gründe angeht, so ist es für uns hier müßig, uns theoretisch auf ihn einzulassen, denn er entscheidet sich praktisch für uns von selbst. Will die apologetische Theologie nicht bloß sich selber, sondern auch andere überzeugen und die antijohanneischen Zweifel wirklich überwinden, so muß sie die Gegnerin in deren eignen Bollwerken aufsuchen, und das, was ihr aus äußeren Gründen glaubwürdig ist, am Prüfstein der inneren bewähren, die ja immer nur scheinbar, nicht wirklich mit jenen verschiedenen Ausschlags sein können. Wenigstens ist dies die Richtung, in welcher die nachstehende Abhandlung zur Lösung der johanneischen Frage einen Beitrag zu geben versucht. Ueberzeugt von der Authentie des vierten Evangeliums überhaupt und von dem Gewicht der für sie sprechenden äußeren Gründe insonderheit, begebe ich mich absichtlich des Vortheils, welchen das In-den-Vordergrund-Stellen der letzteren zu bieten scheint, und nehme den Ausgangspunkt der kritischen Schule, vor allem die inneren Indicien über die Geschichtlichkeit des Evangeliums zunächst, und im Zusammenhang damit über die Authentie desselben zu befragen, vollständig an. Von diesem Gesichtspunkt aus formulirt sich mir die johanneische Frage dahin, ob das vierte Evangelium als ein wesentlich ideelles, speculativ-poetisches Werk eines Späteren, oder als ein bei allen ideellen Gesichtspunkten wesentlich historischer Bericht eines Augenzeugen und Apostels anzusehen sei. Bezeichnet nun jene erstere Alternative die Ansicht der kritischen Schule, so gedenke ich der Widerlegung derselben den folgenden ersten Artikel zu widmen und diese Widerlegung in dreifacher Weise zu führen: 1) principiell, durch Berufung auf die wider jene Auffassung entscheidende christliche Denkart des Buches; 2) antikritisch, durch den Nachweis der Gewalt, welche dem Evangelium seitens der kritischen Behandlung angethan wird; 3) positiv-historisch, durch Darlegung der historischen Ueberlegenheit des johanneischen Berichts über den synoptischen. Ein zweiter Artikel wird dann

mit der Lösung der inneren Schwierigkeiten des Evangeliums, welche nach jener Widerlegung noch übrig bleiben, sich zu beschäftigen und so zum positiven Verständniß des Buches in seiner Eigenthümlichkeit und Entstehung vorzudringen haben.

I.

Als die Hauptfrage, um die allein es sich handeln könne, stellt Baur zu Anfang seiner berühmten johanneischen Abhandlung von 1844, welche die Grundlage der ganzen neueren Kritik des Evangeliums geworden ist [1]), „das Entweder-Oder hin, ob die aus der Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein-geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen sei, oder ob die Idee in ihrer eigenen selbständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte sei, daß sie diese selbst nach ihr gestaltet und im Grunde nur zur Form ihrer äußeren Erscheinung gemacht habe". Hier wird in der zweiten Alternative die kritische Ansicht des Evangeliums richtig bezeichnet sein; dagegen braucht die apologetische keineswegs die aus der Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment einer rein-geschichtlichen Tendenz anzusehen. Keinem vernünftigen Theologen wird es einfallen, dem Evangelisten in dem Sinne eine „rein-geschichtliche Tendenz" zuzuschreiben, in welchem ein Chronikenschreiber oder Geschichtsforscher sie hat. Natürlich steht bei ihm die Geschichtschreibung im Dienst der religiösen Idee, der christlich-didaktischen Tendenz, die an jener kein bloß verschwindendes Moment sein wird; aber das ist ja auch bei Matthäus, Markus, Lukas in seinem Maße der Fall, kann also nicht — was es doch soll — einen specifischen Unterschied zwischen dem vierten Evangelium und den drei ersten ausmachen. Wie Keim von unserm

---

[1]) In revidirter Gestalt eingereiht in seine „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847); vgl. S. 87.

Evangelium sagen mag, „es sei im Unterschied von den andern kein einfach-geschichtliches, sondern ein eminent praktisches“ [1]), versteht man nicht: hat nicht auch der von Keim so sehr bevorzugte Matthäus die durchgängige praktische Tendenz, in der Geschichte Jesu die Erfüllung des alten Bundes nachzuweisen, und kann es sich also zwischen ihm und Johannes um mehr als um einen Gradunterschied handeln, insofern die ideelle oder praktisch-religiöse Tendenz bei letzterem etwa eine stärker hervortretende oder auch theologischer ausgeprägte ist? So wenig nun bei Matthäus dies ideelle Element mit der geschichtlichen Natur des Berichtes im Gegensatz steht, so wenig braucht es bei Johannes an sich in diesem Gegensatz zu stehen; „auch die andern Evangelien“, sagt Hase treffend, „haben keinen rein-historischen, sondern einen religiösen Zweck, dem sie aber nur dadurch wahrhaft dienen konnten, daß sie Wahres von Jesu, soweit sie vermochten, aufzeichneten“ [2]). Es ist daher eine Erschleichung, wenn Baur die johanneische Frage von vornherein dahin stellt, daß entweder die Idee nur verschwindendes Moment an einer rein-geschichtlichen Tendenz, oder aber die Geschichtserzählung bloße Erscheinungsform, bloße Einkleidung der Idee sei: es gibt doch wol ein Verhältniß von Idee und Geschichte, das zwischen diesen beiden Möglichkeiten in der Mitte liegt, ein Verhältniß des Gleichgewichts oder vielmehr der Congruenz, vermöge dessen die der Geschichte selbst abgelauschte Idee der rechtmäßige Leitstern der Auswahl und Behandlung des Stoffes wird, und wo in aller Welt lag es näher, ein solches Verhältniß von Idee und Geschichte vorauszusetzen, als bei einer Geschichte Jesu, die sich mit der Logosidee eröffnet? Nichtsdestoweniger setzt der berühmte Kritiker, so oft ihn der Protest der Apologeten auf diesen Punkt zurückkommen läßt, niemals im Ernste die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses; vielmehr ist ihm die Incongruenz von Idee und Thatsache auch in Christo die selbstverständliche Voraus-

---

[1]) Gegen diese schiefe Fassung des Unterschiedes (Keim, Geschichte Jesu, Bd. I, S. 10) protestire ich, nicht — wie Keim in seiner neuesten Auflage S. 384 mir unterschiebt — gegen einen Unterschied in der Zweckbestimmung des ersten und des vierten Evangeliums überhaupt.

[2]) Hase, Die Tübinger Schule, Sendschreiben an D. Baur (1855), S. 35.

setzung seiner Kritik, was — beiläufig gesagt — seinen principiell untheologischen Standpunkt verräth. Nur aus dieser für ihn ebenso selbstverständlichen als für uns widersinnigen Voraussetzung kann man es erklären, wenn Baur schon aus dem „sichtbaren Bestreben des Evangelisten, den Inhalt der evangelischen Geschichte unter den Gesichtspunkt eines in ihr sich entwickelnden Processes zu stellen", die Abweichung von der historischen Treue als etwas nothwendiges folgert: man möchte den berühmten Gelehrten fragen, ob denn auch er selbst, wenn er die Kirchen- und Dogmengeschichte mit so großer Energie unter den Gesichtspunkt eines Entwickelungsprocesses der Idee zu stellen sich bemühte, dies mit dem Bewußtsein gethan habe, hiebei historisch untreu und unglaubwürdig zu werden? [1]) — Nach alledem werden wir uns sein obiges Entweder-Oder dahin verbessern dürfen, ob im Evangelium Johannis ein wesentliches Congruenzverhältniß von Idee und Geschichte walte, oder ob vermöge wesentlicher Incongruenz von Idee und Geschichte die letztere hier nur „die äußere Erscheinungsform", die unwesentliche und daher dichterisch-frei gestaltete Hülle der Idee sei.

Welches ist denn nun jener Proceß der Idee, vermöge dessen sie im vierten Evangelium die Geschichte zu ihrer bloßen äußeren Erscheinungsform gemacht haben soll? Baur denkt ihn als bewußtes und freies dichterisches Verfahren des Evangelisten, und hat damit — die Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit des Evangeliums

---

1) Vgl. „Die johanneische Frage" in den „Theologischen Jahrbüchern" von Baur und Zeller (1854), S. 234. Hier heißt es wörtlich: „Indem nun aber auf diese Weise die ganze Richtung und Thätigkeit des Schriftstellers dahin ging, das Objective in Subjectives umzusetzen, das geschichtlich Gegebene in seinem objectiven Zusammenhang für das subjective Bewußtsein herauszustellen, unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Idee aufzufassen und nach Maßgabe ihrer verschiedenen Momente zu entwickeln und darzulegen, wie konnte es anders sein, als daß die Subjectivität des Schriftstellers auf den historischen Stoff, und zwar nicht bloß seine Anordnung und Gruppirung, sondern auch seine Modificirung und Umgestaltung einen mehr oder minder bestimmenden Einfluß erhielt?" Wäre dies „Wie konnte es anders sein?" in Richtigkeit, welche Verurtheilung seiner eigenen Behandlung der Kirchen- und Dogmengeschichte, ja jeder tieferen Auffassung und geistvollen Darstellung der Geschichte hätte Baur damit ausgesprochen!

einmal zugegeben — allerdings vollkommen Recht. Die sonst etwa denkbare, mythische Erklärung ließ sich anwenden auf die drei ersten Evangelien, welche als einfache volksthümliche Fixirungen gemeindlicher Tradition allenfalls für die literärischen Niederschläge unbewußter Gemeindedichtung genommen werden konnten; aber auch das vierte Evangelium diesem mythischen Gesichtspunkt zu unterstellen, das war einer der stärksten Mißgriffe, welche Strauß in seinem früheren „Leben Jesu" hatte begehen können. Hier, wo die Darstellung von der in den Synoptikern beurkundeten Gemeindetradition fast durchgehends abweicht, dazu überall Plan, System, schriftstellerische Kunst sich verräth, wo jede Zeile das Gepräge einer bewußt gestaltenden Subjectivität trägt, hier war nicht Mythenbildung, sondern Tendenzdichtung das einzig passende Losungs- und Lösungswort der Kritik. Es war dies, nachdem der Meister der kritischen Schule es einmal ausgesprochen, so unwidersprechlich, daß sich die ganze antijohanneische Kritik gegenwärtig in dieser Anschauung zusammengefunden, und Strauß selbst in seinem späteren „Leben Jesu" sich zu ihr bekehrt hat. Der Verfasser des vierten Evangeliums — so lehrt demnach die kritische Schule — war ohne selbständiges historisches Material und hinsichtlich desselben wesentlich angewiesen auf die Synoptiker, vielleicht unter Hinzunahme des Hebräerevangeliums; er brachte seinerseits allein seine Logosidee und von ihr ausgehende christologische Speculation zu diesem Material hinzu, und aus beidem zusammen hat er sein Evangelium nach Weise eines historisch-philosophischen Romans geschaffen. Mittheilungen der Synoptiker, welche seiner Idee nicht entsprechen, übergeht er und will sie damit nicht etwa stillschweigend vorausgesetzt, sondern vielmehr geleugnet und beseitigt haben; andere gestaltet er um zu Ausdrucksformen seiner Idee, — noch mehrere erfindet er völlig neu, lediglich in Anlehnung an vereinzelte synoptische Motive oder selbst ohne das; so z. B. das Wunder zu Kana, die Auferweckung des Lazarus, den Lanzenstich am Kreuz samt dem Ausfließen von Blut und Wasser, die Geschichte vom zweifelnden Thomas, dazu fast durchweg die in dem Evangelium eine so große Stelle einnehmenden Reden Jesu, endlich den ganzen von dem synoptischen Schema so durchgreifend abweichenden Grundriß der evangelischen Geschichte. — Je einiger

nun die Kritik darin ist, daß es allein auf diesem Wege möglich sei, das Evangelium unter der Voraussetzung seiner Ungeschichtlichkeit zu erklären, um so schwerer wiegt die Frage, ob denn dieser Weg auch wirklich ein gangbarer sei, ob er nicht — noch ganz abgesehen von seiner Durchführbarkeit im einzelnen — schon principiell eine psychologische Unmöglichkeit setze. Konnte der Evangelist — das ist die principielle Frage, welche wir der Kritik zu stellen haben —, konnte der Evangelist nach derjenigen christlichen Denkart, die wir in ihm aus seinem Werke selbst erkennen, mit der evangelischen Geschichte so dichterisch frei, um nicht zu sagen so willkürlich, schalten und walten?

Daß man von gemalten Früchten, so schön sie seien, nicht essen und leben könne, pflegt Menschen, die bei gesunder Vernunft sind, unverborgen zu sein. Wem daher Geschichte Glaubensgrund, Heilsfundament ist, der kann unmöglich dieselbe Geschichte zu gleicher Zeit mit Bewußtsein umdichten, die wirkliche Geschichte in einen Heilsroman umgestalten; umgekehrt, — wem die evangelische Geschichte „im Grunde nur die Form der äußeren Erscheinung der Idee“ ist, so daß er sie aus dieser Idee dichterisch umzugestalten und weiterzubilden sich gedrungen fühlt, deß Glaube muß wesentlich bloßer Ideenglaube, nicht Thatsachenglaube sein. Welcher Art ist nun der Glaube des vierten Evangelisten? Man sollte denken, daß diese Frage, welche der ganzen kritischen Hypothese vom Logosroman präjudicirt, von den Freunden derselben irgendeinmal hätte offen aufgeworfen und regelrecht untersucht werden müssen; es ist unseres Wissens nirgends geschehen. Nur in sehr beiläufiger und gleichsam verstohlener Weise tritt in der angeführten Baur'schen Hauptabhandlung das Bemühen auf, eine principielle Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen die Thatsächlichkeit der evangelischen Geschichte denkbar oder wahrscheinlich zu machen, am ernstlichsten bei der Erörterung des Prologs, „den ja der Evangelist nur dazu seinem Evangelium vorangestellt haben kann, um sich in ihm über die Geschichte zu stellen“. Läßt sich nun daraus, daß der Evangelist seinen geschichtlichen Mittheilungen eine lehrhafte Einleitung vorausschickt und in derselben dem Leser als Schlüssel des Verständnisses für die darzustellende wunderbare Persönlichkeit die Idee des Logos, die Idee der göttlichen Selbstoffenbarung an die Hand

gibt, wirklich begründen, daß sein Glaube bloßer Ideenglaube und nicht Thatsachenglaube gewesen?

Es wird darauf ankommen, ob er etwa diese Idee als die eigentliche Erlöserin, die Thatsache aber als die an sich unwesentliche und nur veranschaulichende Erscheinung der Idee behandelt; mit anderen Worten, ob er das Heil, die Gotteskindschaft, die „Gnade und Wahrheit“, welche er im Prolog als Gottesgabe preist, der Menschheit durch den Logos überhaupt, und nicht erst durch die Fleischwerdung des Logos in Jesu von Nazareth zutheil werden läßt. Thut er das nicht, knüpft er vielmehr alle Heilsgüter erst an diese Thatsache als solche an und läßt dieselben ausschließlich durch die geschichtliche Person Jesu vermittelt werden, dann ist im Gegentheil klar, daß sein Glaube bei aller Werthlegung auf die in der geschichtlichen Thatsache sich offenbarende ewige Wesenheit (ohne welche überhaupt keine Thatsache Gegenstand religiösen Glaubens werden kann), ein richtiger Thatsachen- und Geschichtsglaube ist. In der That meint Baur jenen ersteren Standpunkt im Prolog zu finden. „Daß der Logos Fleisch geworden ist“, heißt es a. a. O., S. 96, „hat nicht darin seinen Grund, daß ohne seine Fleischwerdung ein solches Verhältniß der Einheit mit Gott wie das V. 12—13 beschriebene nicht möglich ist, sondern es ist nur dazu geschehen, um das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältniß zum segensvollsten und beseligendsten dadurch zu machen, daß es durch die unmittelbare Gegenwart des Logos in der concreten Wahrheit und Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung sich darstellt.“ Um dies Ergebniß, aus dem allerdings die principielle Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen die christliche Heilsthatsache als Thatsache folgen würde, aus dem Prolog zu gewinnen, wird derselbe aus einer geschichtlich-theologischen Betrachtung in eine wesentlich philosophische umgedeutet, der V. 6 auftretende geschichtliche Täufer Johannes in die abstracte Idee der *μαρτυρία* als erster Vermittelung zwischen Licht und Finsterniß verflüchtigt, die ganze weitere Ausführung bis V. 14 (*ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν . . . ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον — ἐν τῷ κόσμῳ ἦν — εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* u. s. w.) auf die immer und überall stattfindende Wirksamkeit des *λόγος ἄσαρκος* mißdeutet und so das endliche *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* zu einem

untergeordneten Ausläufer der ganzen Betrachtung herabgedrückt. Die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Auffassung des Prologs ist nicht schwer zu erweisen. Johannes der Täufer ist nicht dem λόγος ἄσαρκος, sondern dem geschichtlichen Christus als Herold vorausgegangen: mag er also noch so sehr zur abstracten Idee der μαρτυρία verflüchtigt sein, er bleibt die μαρτυρία des λόγος ἐνσαρκωθείς, nicht der ewigen Idee als solcher, sondern der Heilsthatsache in der Fülle der Zeiten. Tritt er nun bereits im sechsten Verse des Prologs auf, so beweist das, daß die Betrachtung bereits mit diesem sechsten Vers bei der geschichtlichen Erscheinung des Logos in Jesu angelangt ist, und schon dies flüchtige Wegeilen über den λόγος ἄσαρκος und dem gegenüber das nun folgende viermal so lange Verweilen des Prologs bei der durch den Täufer eingeleiteten geschichtlichen Erscheinung zeigt hinreichend, wohin dem Evangelisten der Schwerpunkt seines christlichen Bewußtseins und seiner theologischen Betrachtung fällt [1]). Wenn Baur die Einführung des Täufers im Prolog nach der gewöhnlichen Auffassung des letzteren unerklärlich findet und ihn ebendarum in die bloße Idee des Zeugnisses auflösen zu sollen meint, so ist diese Einführung vielmehr nur von seinem Standpunkte aus unbegreiflich, nach welchem der Prolog eine wesentlich speculative, nicht eine offenbarungsgeschichtliche Betrachtung sein soll. Da der Prolog offenbar das letztere ist, so steht der Täufer schon V. 6 ganz an seinem richtigen, durch seine offenbarungsgeschichtliche Stellung und die feststehende Weise evangelischer Erzählung (vgl. Mark. 1, 1—4) ihm zukommenden Ort.

Nur künstliche Umdeutung konnte den weiteren Verlauf des Prologs aus einem Zeugniß für diese Auffassung in einen Widerspruch gegen dieselbe verwandeln. Das ἦν ἐρχόμενον des neunten Verses [2]) und ebenso das εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν des elften kann nur

[1]) Vgl. auch den Eingang des johanneischen Briefes, der sich mit dem Prolog des Evangeliums so stark berührt und dabei von der persönlichen geschichtlichen Erfahrung aus-, und so erst auf das in Jesu erschienene Ewige (λόγος, ζωή) hingeht.

[2]) Wir verbinden das ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον wie Baur mit ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, nicht mit πάντα ἄνθρωπον, wobei es ein müßiger Zusatz wäre. Wenn aber Baur meint, von dem historischen Kommen des

von der geschichtlichen Erscheinung des Logos in der Welt verstanden werden, nicht von seiner allzeitigen Gegenwart und Wirksamkeit, denn die letztere ist kein „Kommen", sondern ein Immer-schon-Dasein und In-die-Finsterniß-Leuchten (V. 4. 5); und in diesem Zusammenhang — mitten hineingestellt zwischen beide Bezeichnungen geschichtlicher Ankunft — muß auch das ἐν τῷ κόσμῳ ἦν des zehnten Verses von der in Jesu Geburt bereits eingetretenen historischen Gegenwart des Logos in der Welt verstanden werden, während das unmittelbar folgende καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, dem Vorhergehenden logisch untergeordnet, vermöge eines Rückblicks auf V. 3 nur erinnern will, daß der in Jesu erschienene Logos nicht in einer ihm fremden, sondern durch ihn selbst gewordenen Welt sich befand, die ihn ebendarum hätte erkennen müssen [1]). — Ebenhiemit erledigt sich auch der einzige scheinbare Einwand, den Baur gegen die von uns hier vertheidigte herkömmliche Auffassung des Prologs zu erheben hat: „auf diese Weise (d. h. wenn man das Heil nicht durch den Logos als solchen, sondern erst durch den λόγος ἐνσαρκωθείς kommen lasse) wäre ja das Wichtigste, wodurch wir erst auf den christlichen Standpunkt gestellt würden, nicht besonders hervorgehoben, sondern nur nachträglich (in dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο des vierzehnten Verses) wie in einer beiläufigen Bemerkung noch erwähnt." Im Gegentheil, der Evangelist hat diese Thatsache — ebenso wie im Eingang seines ersten Briefes — von Anbeginn vor Augen, und seine kurze Auseinandersetzung des Wesens und der allgemeinen Wirksamkeit des Logos ist ihm nur der Unterbau der heilsgeschicht-

---

Logos in Jesu hätte der Evangelist doch nur ἦλθεν sagen können, nicht ἦν ἐρχόμενον, so übersieht er, wie gerade der letztere Ausdruck für den Moment des Auftretens des Täufers der allein zutreffende ist. Als Johannes auftrat, „um von dem Lichte zu zeugen", da war das wahre Licht in Jesu noch nicht erschienen, sondern erst im Begriff zu erscheinen, denn Jesus war zwar geboren, aber noch nicht aufgetreten, — τὸ φῶς ἦν ἐρχόμενον, „im Kommen begriffen".

1) Das ἐν τῷ κόσμῳ ἦν scheint auf das Bereits-vorhanden-Sein des Gottessohnes im Verborgnen zu zielen, — καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω; das εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν dem entsprechend auf das öffentliche Auftreten in seines Volkes Mitte, — καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

lichen Betrachtung V. 6—18. Und nicht erst in V. 14 als in einer nachträglichen Betrachtung hat er „das Wichtigste nachgebracht, durch welches wir erst auf den christlichen Standpunkt gestellt werden"; vielmehr hat er dasselbe mit seinem ἦν ἐρχόμενον und ἦλθεν längst bezeichnet, ja bereits durch die Einführung des Täufers V. 6 — für seine Leser ganz unmißverständlich — angedeutet, und der gewählte Ausdruck σὰρξ ἐγένετο anstatt des einfachen ἦλθεν würde ihm für einen so geläufigen Gedanken überhaupt nicht erforderlich werden, wenn nicht das besondere Motiv, neben der geschichtlichen Erscheinung und beseligenden Wirksamkeit des ewigen Wortes überhaupt, auch seine persönliche, ja sinnenfällige apostolische Erfahrung in Betreff desselben (1 Joh. 1, 1) hervorzuheben, ihn V. 14 auf denselben führte[1]).

Was endlich das V. 12. 13 bezeichnete selige Verhältniß der Gotteskindschaft angeht, welches nach Baur auch ohne die Fleischwerdung des Logos in Jesu möglich sein soll, so ist auch in Betreff seiner das Gegentheil dieser Behauptung erweislich. Wenn die „Macht, Kinder Gottes zu werden", denen gegeben wird, „welche ihn aufnahmen", wen haben sie denn aufgenommen, wenn nicht den „in sein Eigenthum gekommenen Logos", d. h. den in Israel öffentlich aufgetretenen Christus? Oder wenn dieselben werdenden Gotteskinder sogleich erläutert werden als solche, „die an seinen Namen glauben", — welch anderer Name kann gemeint sein, als der des geschichtlichen „Jesus", durch welchen nach V. 17 im Unterschied von Mose und seinem Gesetz „Gnade und Wahrheit" geworden ist? Gäbe der Logos auch abgesehen von seiner geschichtlichen Erscheinung in Jesu die Macht, Kind Gottes zu werden, was für ein „Name" wäre es denn, an welchen die ohne Jesum seligwerdenden Heiden geglaubt hätten? Aber auch sonst ist es unzweifelhafte Lehre des Evangelisten, daß allein der historische Christus die Geburt aus Gott vermittele, welche zu der V. 12. 13 gemeinten Gotteskindschaft führt. Wol kennt er Menschen, welche, ohne von Jesu zu wissen, ἐκ θεοῦ, ἐξ ἀληθείας

[1]) Man beachte das auf das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο unmittelbar folgende καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, wobei nur an die Apostel als solche gedacht werden kann.

sind und ebendarum vom Vater gezogen zum Sohne kommen; aber niemand — den Eingeborenen ausgenommen — hat es je aus sich zum „Schauen des Vaters“, also zur vollen Gotteskindschaft gebracht (Kap. 6, 45. 46). Wol nennt er einmal in einem proleptischen oder prädestinatianischen Sinne die gottsuchenden Heiden „verstreute Gotteskinder“, welche Jesus zusammenzubringen gekommen sei (Kap. 11, 52); aber wenn doch die Geburt aus Gott, welche zur reellen Gotteskindschaft führt, eine „Geburt aus Wasser und Geist“ ist (Kap. 3, 5), heiliger Geist aber „vor Jesu Verklärung nicht [da] war“ (Kap. 7, 39), wie könnte die Kap. 1, 12 gemeinte ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι vor der Vollendung des geschichtlichen Heilandes und ohne ihn vorhanden gedacht sein? Nach alledem erhellt bereits aus dem Prolog, diesem vermeintlichen Archimedespunkt der antijohanneischen Kritik, das volle Gegentheil der kritischen Ansicht. Schon dieser Prolog hat seinen Schwerpunkt nicht in der Idee als solcher, sondern in der zur Thatsache, zur Heilsthatsache verwirklichten Idee, und führt das Heil nicht auf das universelle Scheinen des Logoslichtes zurück, dessen wesentliche Erfolglosigkeit vielmehr V. 5 constatirt wird, sondern auf die geschichtliche Concentration dieses Lichtes in Jesu von Nazareth, und darum hat der Verfasser des Prologs unmöglich die Thatsache und Geschichte dieser Heilserscheinung, wie Baur will, als das wesenlose Gewand der Idee behandeln und nach rein ideellen Gesichtspunkten dichterisch damit umspringen können, sondern dieselbe heilig halten müssen als das Heilsfundament für die Welt und ihn selbst.

Dasselbe Ergebniß aber gewinnen wir aus dem weiteren Verlauf des Evangeliums, aus bestimmten, unleugbar in ihm hervortretenden Zügen der Denkart und Lehre. Wäre die Baur'sche Auffassung die richtige und erblickte der Evangelist in der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu etwas von der allgemeinen Wirksamkeit des Logos nur etwa quantitativ, nicht aber specifisch verschiedenes, so dürfte jene wesentlich nur in lehrende Offenbarung und durch Lehre vermittelte Geistesmittheilung gesetzt sein; das wäre der allgemeinen, geistig erleuchtenden und belebenden Wirkungsweise des Logos analog. Dagegen keine Analogie in der letzteren hat es, wenn der geschichtliche Jesus der Menschheit Heil erwirbt durch

sein Sterben und Auferstehen: das ist eine Frucht, die nur sein geschichtliches Leben als solches tragen kann, die mithin demselben als geschichtlichem einen specifischen Heilswerth verleiht und den Charakter einer heiligen Geschichte, eines Glaubensgegenstandes aufprägt. Kann verkannt werden, daß die Heilserwerbung durch Jesu Tod und Auferstehung mit vollem Bewußtsein und Nachdruck johanneische Lehre ist? Kap. 10, 15 und 11, 51 wird ausgesprochen, daß Jesus zu sterben hatte für seine Schafe, für das Volk und für die zerstreuten Gotteskinder in aller Welt, und dieser Gedanke empfängt seine Erläuterung durch bekannte Stellen des ersten johanneischen Briefes, in denen Jesus die Sühne für unsere und der ganzen Welt Sünde genannt, die Hinwegnahme unserer Sünden als Zweck seiner Erscheinung bezeichnet und diese Macht sittlicher Reinigung insonderheit in sein Blutvergießen gesetzt wird (1 Joh. 1, 7; 2, 2; 3, 5; 4, 10; 5, 6). Baur stellt freilich die Einheit des Verfassers von Evangelium und Epistel in Abrede, aber mit so nichtigen Gründen, daß auch Keim und Holtzmann ihnen keinen Werth beilegen, und wir dieselben heute als abgethane Verirrungen der kritischen Schule beiseite setzen dürfen. Aber auch abgesehen von diesen Lehrstellen des Briefes, — wie anders wollte Baur die angeführten Worte des Evangeliums verstehen, er, der schon im Munde des johanneischen Täufers (Kap. 1, 29), wieviel mehr in der johanneischen Darstellung der Leidensgeschichte die Idee des sühnend verblutenden Passahlammes so geflissentlich ausgedrückt findet? Wir erinnern ferner an die Aussprüche Jesu in Kap. 6 vom Essen und Trinken seines für das Leben der Welt dahinzugebenden Fleisches und Blutes. Mag man dieselben noch so sehr chikaniren mit dem Satze τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ, der doch lediglich gegen den kapernaitischen Mißverstand gerichtet ist, — man wird es nicht fertig bringen, aus dem „Fleisch und Blut des Menschensohnes“, das allerdings nicht sinnlich, sondern geistlich gegessen, d. h. im Glauben assimilirt werden soll, den Begriff der menschlich-geschichtlichen Existenz verschwinden zu machen. Lehrt aber der johanneische Christus, daß ohne gläubige Aneignung dieses seines menschlich-geschichtlichen Lebens, welches er ebendazu in den Tod gebe, man kein wahres Leben in sich habe (V. 53), so hat er damit in

der formellsten Weise bezeugt, daß der λόγος ἄσαρκος als solcher der sündigen Welt das ewige Leben nicht geben konnte, wie sehr er sie auch auf das Heil vorbereiten mochte; daß vielmehr das Heil, die Mittheilung des ewigen Lebens lediglich und specifisch durch seine menschlich-geschichtliche Erscheinung und insonderheit durch deren Todesvollendung ermöglicht werde. — Es ist nicht anders mit der Lehre von der Auferstehung Jesu: die Auferstehung als Ausgangspunkt der Verklärung Jesu bildet nach Johannes die unerläßliche Vorbedingung für das Kommen des heiligen Geistes [1]). Wenn vor dem Eintritt der Verklärung Jesu „heiliger Geist (als Lebensprincip der Gläubigen) noch nicht war" (Kap. 7, 39), wenn derselbe auch nicht kommen konnte, Jesus gehe denn zuvor zum Vater, also erst der verklärte, durch Tod und Auferstehung in seine Herrlichkeit eingegangene Jesus ihn senden konnte (Kap. 16, 7), so leuchtet ein, daß trotz Baur dieser verklärte Jesus dem Evangelisten doch ein etwas anderes Subject sein muß, als der λόγος ἄσαρκος, der keinen Parakleten zu senden hatte, und seine Auferstehung und Verklärung ein etwas anderer Proceß als die einfache Rückkehr des Logos in den status quo ante [2]). Ist aber dem Evangelisten der erhöhte Christus der menschgewordene und Mensch bleibende Logos, der als solcher kraft seines geschichtlichen Sterbens und Auferstehens auf Erden fortwirkt wie der λόγος

[1]) Es wird dies a. a. O., S. 220 von Baur in Einem Athemzug geleugnet und zugestanden. „Sieht man", heißt es hier zu Joh. 19, 34 wörtlich, „den Geist in Strömen lebendigen Wassers vom Leibe Jesu ausfließen, so ist die Verherrlichung schon erfolgt; sie ist unmittelbar in dem höchsten Moment seines Todes enthalten. Die Verherrlichung Jesu aber hat zu ihrer Voraussetzung seine Auferstehung und kann von derselben nicht getrennt werden." Es ist uns nicht gelungen, das Räthsel dieser Betrachtung zu lösen. Ist die Verherrlichung Jesu unmittelbar im höchsten Moment seines Todes enthalten und hat gleichwol die Auferstehung zu ihrer Voraussetzung, so muß wol die Auferstehung vor „den höchsten Moment seines Todes" fallen?

[2]) Baur a. a. O., S. 230—231: „Ehe er in die Welt kam, war er der Logos ἄσαρκος; was folgt also hieraus anders, als daß er die irdische Hülle des Fleisches, wie sie ja eine von ihm erst angenommene war, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu sein, der er zuvor war." Demnach wäre nach Johannes das Sterben Jesu sein Auferstehen gewesen.

ἄσαρκος vordem niemals, kann er erst als der so Erhöhte den heiligen Geist senden, und hängt an dieser Sendung zuletzt aller Antheil am Heil und ewigen Leben (Kap. 3, 5; 14, 17), — wie wäre es denkbar, daß dem so glaubenden und lehrenden Manne das geschichtliche Leben Jesu, das als solches diese himmlische Frucht trägt, sich verflüchtigt hätte zur bloßen Erscheinungsform der zeitlosen Idee, zur bloßen Bestätigung eines schon ohnedies „in voller Realität bestehenden" Verhältnisses zwischen Himmel und Erde?

Aber vielleicht möchte uns von einem vermittelnden Standpunkt eingewandt werden: ja, die großen Grundzüge des Heilandslebens stehen ihm freilich als Heilsthatsachen fest; aber eben um diese in's rechte Licht der Idee zu stellen, welche in ihnen verwirklicht ist, geht er um so dichterisch-freier mit dem äußerlichen Material der Ueberlieferung um, sofern dasselbe nicht Heilsthatsache ist. Es wäre diese Vermittelung unter allen Umständen für die kritische Ansicht eine Halbirung von sehr zweifelhaftem Werth. Denn wie viel näher hätte es einem so gearteten Standpunkt gelegen, jene Illustration der Heilsthatsache auf dem Wege rein lehrhafter Ausführungen zu geben, wie der Apostel Paulus in gleicher Lage gethan, anstatt durch ein Schlinggewächs von symbolischer Scheingeschichte die eigentliche Heilsgeschichte verschleiernd zu umweben und für jeden, der den dichterischen Charakter der Darstellung durchschaute, unsicher zu machen. Wer einmal heilige Geschichte hat und glaubt, wird auch eine unüberwindliche Scheu haben, an derselben ab- oder zuzuthun; seine heilige Geschichte wäre ihm ja sonst nicht mehr heilig. Aber auch abgesehen von solchen allgemeinen Instanzen, — unser Evangelist schließt eine Unterscheidung zwischen heiliggehaltenen Grundthatsachen und dichterisch-frei behandelten Nebenumständen auf's bestimmteste aus.

Wir dürfen von den größten, fundamentalsten Zügen seiner evangelischen Geschichte sogleich auf die kleinsten, untergeordnetsten hinüberblicken. Wie er auch in letzteren das größte Gewicht auf das Thatsächliche, so und nicht anders Geartete legt, geht vielleicht am greifbarsten aus seinen Rückblicken auf erfüllte heilige Worte und Typen hervor. Der nach Baur so idealistische und antijudaistische Evangelist zeigt in solchen Rückblicken einen sehr strengen,

buchstäblichen Weißagungsbegriff. Es ist ihm z. B. in der Geschichte des Blindgeborenen sogar das bedeutsam, daß der Teich, zu welchem Jesus den Mann ἀποστέλλει, Siloah, ἀπεσταλμένος heißt (Kap. 9, 7). Was die Jünger Jesu beim Einzug in Jerusalem ihrem Meister naiverweise gethan haben, hat ihm zufolge so geschehen müssen, ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα (Kap. 12, 16). Die Stelle Ps. 22, 19, die zwischen Kleidervertheilen und Kleiderverloosen nur einen poetisch-parallelistischen Unterschied macht, deutet er als eine in beiden Beziehungen buchstäblich zu erfüllende (Kap. 19, 24) u. s. w. Mit welch religiöser Andacht muß dieser Schriftsteller auch untergeordnete Einzelheiten des Lebens Jesu angesehen haben, wenn er in ihnen die Erfüllung solcher göttlichen Vorandeutungen fand, und wie unbedingt muß diese religiös-andächtige Betrachtung ihn abgehalten haben, solche Einzelheiten willkürlich zu erfinden! Er kann geirrt haben, wenn er in der Kap. 18, 9 angeführten Schutzrede Jesu für seine Jünger die Erfüllung des Kap. 17, 12 mitgetheilten Gebetswortes, oder wenn er Kap. 19, 23. 24 in dem Verfahren der Kriegsknechte die buchstäbliche Erfüllung einer poetisch-parallelistischen Psalmstelle fand: aber die Thatsachen, in denen er solche Erfüllungen erblickte, erdichtet haben kann er nicht, wenn er nicht ein wahnwitziger Lästerer war, der mit Dingen, die ihm selber heilig waren, ein verlogenes Spiel trieb.

Die Tragweite dieses Gesichtspunktes für den gesamten Bestand der johanneischen Geschichtsdarstellung liegt auf der Hand. Aber wenn man diese Tragweite auch nur auf solche Mittheilungen beschränken wollte, in welchen der Evangelist gottgefügte Erfüllungen erblickt, was für bedeutsamste und angefochtenste Züge seiner Erzählung würden auch dann schon in ihr Schutz finden! Wir erinnern an eine der charakteristischsten johanneischen Mittheilungen, welche die Kritik zugleich mit der größesten Selbstgewißheit in's Reich der Fabel verweist, an den bei der Kreuzabnahme Jesu die Stelle des crurifragium vertretenden Lanzenstich und das Ausfließen von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite. Wenn der Erzähler hier mit dem feierlichsten Nachdruck die göttliche Nothwendigkeit dieser Fügungen behauptet, — „damit die Schriftworte erfüllt würden: Es soll ihm kein Gebein zerbrochen werden,

und sie werden sehen, in wen sie gestochen haben", — wie können es denn Gebilde seiner eignen bewußt-schaffenden Phantasie sein, in denen er dies nothwendige Verhältniß von Weißagung und Erfüllung constatirt? Ebenso erweist sich schon von hier aus die berühmte Hypothese von der eigenmächtigen Verlegung des Todestages Jesu behufs Anwendung des Passahlamm-Typus auf den sterbenden Erlöser (Baur a. a. O., S. 259 ff.) als bodenloser Schwindel, als welchen dieselbe sich uns freilich auch noch anderweit zu erkennen geben wird. Glaubte der Evangelist im Tode Jesu den alttestamentlichen Typus des Passahlamms erfüllt, so konnte er das entweder darum, weil er im Widerspruch mit den Synoptikern positiv wußte, daß Jesus am 14. Nisan und nicht am 15. gestorben sei, oder darum, weil ihm beim Zusammentreffen so vieler Analogieen die Differenz des 14. als des Passahschlachttags und des 15. als des Sterbetags Jesu irrelevant war und das Zusammentreffen des Todes Jesu mit dem Passahfest überhaupt ihm genügte, wie es nach Baur dem Apostel Paulus zur Aufstellung derselben Typologie (1 Kor. 5, 7) genügt hat. Wäre er aber in der Lage gewesen, in welche Baur ihn hineindenkt, zwischen dem 15. Nisan als historisch beglaubigtem Todestag Jesu und dem auf den 14. Nisan weisenden Passahlamm-Typus einen unerträglichen Widerspruch zu finden, — nun, so wäre ihm als schriftgläubigem Christen nichts anderes übrig geblieben, als auf die Anwendung jenes Typus auf Christum zu verzichten, was ihm bei seinem nach Baur so idealistischen und unjüdischen Standpunkt unmöglich hätte schwer fallen können. Dagegen, daß er ein Todesdatum Jesu erdichtet und erfälscht habe, um dann auf diese Dichtung und Fälschung den Glauben zu gründen, es liege in derselben der göttliche Fingerzeig, daß Jesus das wahre Passahlamm sei, — das unserm Evangelisten zuzutrauen, ist eine so unsinnige und in sich selbst unmögliche Insinuation, als je eine in der Welt ausgeklügelt worden ist. — Wenn nun vollends der Evangelist solchen von ihm allein berichteten Thatsachen, in denen er göttliche Erfüllungen findet, Kap. 19, 34 ff. die ausdrückliche Versicherung seiner Augenzeugenschaft hinzufügt und auf das Zeugniß dieser Augenzeugenschaft den Glauben seiner Leser begründen zu wollen erklärt (*καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ*

ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, V. 35), so steht die johanneische Frage nicht mehr so: „Läßt sich annehmen, daß ein Anonymus des zweiten Jahrhunderts sich für einen Augenzeugen ausgegeben?" — das ließe sich allerdings annehmen, wenn die Umstände danach lägen —, sondern: „Bleibt unter den hier vorliegenden Umständen ein Pseudojohannes, der nicht Augenzeuge, sondern Erfinder seiner eigenthümlichen Mittheilungen wäre, überhaupt eine psychologisch-mögliche, eine in's Concrete denkbare Figur?" Wie weit verbreitet gegenwärtig auch der Autoritätsglaube an den Tübinger Meister sein möge, es werden nicht viele sein, die es Baur heute noch nachsprechen möchten, daß der Evangelist mit jenem „der es geschaut hat, hat es bezeugt und sein Zeugniß ist wahr" (Kap. 19, 35) nur ein inneres, geistiges Schauen des ausfließenden Blutes und Wassers, eine Art von speculativer Vision gemeint habe (Baur a. a. O., S. 217 u. 219); wenn aber nicht, — und er hat Dinge, auf die er den Glauben der Christenheit gründen wollte, ja an denen offenbar sein eigener Glaube hing (vgl. 1 Joh. 5, 6—9), doch nicht geschaut, sondern erdichtet, — nun, so mache man uns doch erst begreiflich, wie einer seinen weltüberwindungsgewissen Glauben auf seine eigenen bewußten Erdichtungen als auf göttliche Thatbeweise zu fundamentiren vermag! Zuerst sich selbst belügen, um dann andere belügen zu können, zuerst sich selbst gewisse Dinge aus der Idee der Logosallmacht heraus als möglich vorstellen und dann diese Möglichkeit für sich und andere bona fide in Wirklichkeit verwandeln, das scheint uns einem Gebiete anzugehören, aus dem man doch sonst die psychologische Erklärung großer Geisteserzeugnisse, wie das vierte Evangelium auch nach dem Zeugniß der kritischen Schule eines bleibt, nicht gerade zu holen pflegt, — dem Gebiete des Wahnsinns.

Zu dieser Absurdität wird aber die kritische Hypothese nicht bloß durch die eben berührten Einzelheiten unseres Evangeliums gedrängt. In der Mitte zwischen den größten und kleinsten Thatsachen der evangelischen Geschichte, den Heilsthatsachen einer- und den prophetisch-typischen Erfüllungen andererseits liegen im vierten Evangelium die *σημεῖα*; keine Heilswerke, wie Jesu Sterben und Auferstehen, und doch ein so wesentlicher und charakteristischer Factor

seiner Selbstoffenbarung nach Johannes, daß, wenn sie unerfunden sind, alles Uebrige leicht dem Verdacht der Erdichtung entgeht. Ist es nun psychologisch möglich, was die ganze kritische Schule behauptet, daß der Evangelist diese σημεῖα aus mehr oder weniger benutzten synoptischen Motiven frei zurechtgedichtet hätte? Er rechnet zu den σημεῖα auch die Erscheinungen des Auferstandenen, und gibt, nachdem er einige solche erzählt, schließlich den Zweck seines Buches dahin an, daß er die darin berichteten σημεῖα aufgezeichnet habe ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Kap. 20, 30. 31): konnte er den Glauben seiner Leser auf erdichtete Thatsachen gründen wollen, ohne sich eines wahrhaft jesuitischen Verfahrens schuldig zu machen?

Baur leugnet die Echtheit dieser beiden Schlußverse des zwanzigsten Kapitels [1]); aber der Thatsache, daß der Evangelist den σημεῖα nicht nur in der Auferstehungsgeschichte, sondern in seiner ganzen Geschichtsdarstellung die entscheidendste Bedeutung gibt, kann auch er sich nicht entziehen, und die Verlegenheit, die ihm diese Thatsache bereitet, ist fühlbar genug. Durch seine ganze Erörterung der σημεῖα zieht sich die Pendelbewegung zwischen dem, was er ihre positive, und dem, was er ihre negative Bedeutung nennt: die johanneischen σημεῖα sind einerseits Zeugnisse des Vaters für den Sohn, Erweisungen der Logosherrlichkeit Jesu, und insofern die stärksten Motive des Glaubens an ihn; andererseits weisen sie über ihre sinnliche Realität hinaus und in geistliche Thatsachen und Wahrheiten, welche sie abbilden, hinein, und der rechte,

[1]) A. a. O., S. 236—237. Allerdings protestiren diese beiden Verse in mehr denn einer Hinsicht gegen die Baur'sche Behandlung des Evangeliums, aber ihre kritische Verwerfung entbehrt nicht nur jedes urkundlichen Anhaltes, sondern ist auch sonst so bodenlos, daß die Nachfolger Baur's, selbst der in willkürlicher Streichung unbequemer Stellen sonst sehr unverzagte Scholten, sie nicht haben wiederholen mögen. Wie sollten auch die Urheber des uralten Anhangs Kap. 21, welche das Evangelium schon vor seiner Veröffentlichung in Händen gehabt zu haben scheinen, demselben zuerst in Kap. 20, 30. 31 einen Schluß, und dann in Kap. 21, 1 ff. eine Fortsetzung gegeben haben; oder wie sollte ein Anderer, Späterer darauf gekommen sein, zwischen das eigentliche Evangelium und den Anhang einen falschen Schluß einzuschieben?

geistliche Glaube geht auf diese letzteren, bedarf der sinnlichen Eindrücke jener nicht, wird auch in seiner geistlichen Natur noch keineswegs durch die sinnlichen Zeichen als solche erzeugt. Aber läßt sich denn dieser an sich nicht unrichtig gestellte Gegensatz etwa dahin vermitteln, daß die johanneischen Wunder bloße sinnliche Scheinwunder von rein geistiger Realität sein wollen, dichterische Symbole übersinnlicher Thatsachen und Wahrheiten, und daß, während der unmündige Glaube etwa sie für sinnliche Thatsachen halten wird, der fortschreitende sie vielmehr in dieser sinnlichen Nichtrealität durchschauen soll? So ungefähr scheint Baur sich die Sache zu denken, wenn er beim Speisungswunder und der daran anschließenden Rede vom Lebensbrode von der „kalten Hand der Negation" redet, mit welcher der Evangelist, wann erst die Sinnlichkeit ihr vorläufiges Recht gehabt, hinterher über sie komme, oder wenn er, wie oben schon erwähnt, die Versicherung des Evangelisten, er selbst habe aus der Seitenwunde des Gekreuzigten Blut und Wasser ausfließen sehen, lediglich im Sinne einer intellectuellen Anschauung der von Christo mittelst seines Todes ausgehenden Geistesströme deutet. Ebenso meint Keim („Leben Jesu", Bd. I, S. 134): „Man hat den Eindruck, daß dem Evangelisten an den sinnlichen Grundlagen [der erzählten Wunder] wenig liegt, daß er sie nur als die Wegweiser für das sinnliche, schwache Volk betrachtet; ... gewissermaßen die Potenzirung der Gleichnisse Jesu." „Daher denn auch", fügt er hinzu, „die merkwürdige Freiheit des Evangelisten in diesem Gebiet, der neue willkürliche Zuschnitt der alten, der sorglose Aufbau der neuen Geschichten." Aber ein schärferer Geist, wo möglich noch ungläubiger an die johanneischen Wunder als Baur und Keim, widerspricht dieser schwebenden Ansicht. „Das Wunder bei Johannes", sagt Strauß in seinem „Leben Jesu für's deutsche Volk" (S. 432), „ist in allen seinen Zügen von der idealen Auffassung durchleuchtet, es ist durchaus symbolisch, — aber zugleich durchaus real; es wäre der größte Mißverstand, zu meinen, der vierte Evangelist wolle nicht sagen, das so Bedeutsame sei zugleich wirklich so zugegangen." Und aus Anlaß der Baur'schen Spiritualisirung der Thomas-Scene Joh. 20 bemerkt derselbe Kritiker: „Wenn Baur die Bedeutung dieser Scene dahin bestimmt, daß all dies Sehen und Betasten, diese Materia-

lität und greifbare Leiblichkeit doch für den Glauben an die Auferstehung Jesu nichts beweise, wofern diese nicht an sich als etwas Gewisses und Nothwendiges dastehe, daß also der materielle, empirische Glaube immer wieder den absoluten zu seiner Voraussetzung haben müsse, so ist dies — abgesehen von der viel zu philosophischen Formulirung — nur ebenso wahr als das Entgegengesetzte, daß im Sinne des vierten Evangelisten der rein geistige Glaube den auf den sinnlichen Beweis gestützten zu seiner Voraussetzung hat, oder daß es in der Seele des Evangelisten ein und derselbe Act war, ohne selbstgesehene Zeichen zu glauben und diese Zeichen als von anderen gesehene sich vorzustellen" (a. a. O., S. 609. 610). Vermag nun die eine oder die andere dieser streitenden Variationen der kritischen Ansicht die von beiden gleichmäßig vorausgesetzte Erdichtung der johanneischen σημεῖα zu psychologischer Begreiflichkeit zu bringen?

Das ist zunächst klar, daß die Baur-Keim'sche Ansicht den sittlichen Anstoß, den sie vermeiden möchte, die Unlauterkeit, den Glauben anderer auf etwas gründen zu wollen, das man selbst nicht glaubt, dem Evangelisten doch nicht erspart. Sie kommt um dieselbe umsoweniger herum, als die johanneische Dichtung nun doch nicht auf bloße symbolische Vorhaltung geistlichen Sinnes und Gehaltes, sondern vielfach geradezu auf die Betonung der sinnlichen Größe oder sinnlichen Gewißheit des Wunders ausgegangen sein müßte. Wenn der Evangelist Kap. 4, 52 in seiner angeblichen Umdichtung der Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum „uns den Weg von Kana nach Kapernaum in seiner ganzen Länge absichtlich vormißt", um die Wunderwirkung in die Ferne in's rechte Licht zu stellen, und hat doch selbst erst die ganze Geschichte von Kapernaum nach Kana verlegt; wenn er Kap. 9 den Blindgebornen „in ein wahres Kreuzfeuer pharisäischen Verhörs" nehmen läßt, um damit den Eindruck hervorzubringen, „aber das Wunder steht felsenfest gegen alle Zweifelsversuche, also ist Jesus von Gott", — und das ganze Verhör samt dem ganzen Wunder ist seine eigene Erfindung; wenn er, der menschliche Schriftsteller, es ist, und nicht der himmlische Vater, der Jesum dem sterbenden Lazarus gegenüber noch zwei Tage in Peräa zurückhält, um ihn dann an dem viertägig Todten desto glänzender als die Auferstehung

und das Leben zu bewähren, so ist das eben — und war es auch im Gewissen der Erstlingszeiten des Christenthums — frommer Betrug. Umsonst möchte die kritische Schule den Makel desselben von einer Schrift abwenden, in der sie doch wieder die Krone und Vollendung des Neuen Testaments zu bewundern findet; die Berufung auf die Natur des historischen Romans, mit welcher Scholten die Sache zu erledigen meint, thut's nicht, denn ein Walter Scott verlangt für seine poetisirte Geschichte keinen religiösen Glauben, will keinen Trost im Leben und Sterben auf seine Erdichtungen gründen. — Aber wer sähe nicht, daß sich die Baur'sche Ansicht durch solche Consequenzen, in die sie sich gedrängt fühlt, nicht bloß ethisch, sondern auch logisch verwickelt und psychologisch zu Falle bringt? Hat der Evangelist in seinen Wundererzählungen auf die sinnliche Gewißheit und Größe so sehr Gewicht gelegt, nun, so hat er durch dieselben auch nicht bloß ideale Thatsachen abbilden und einen rein geistigen Glauben erzielen wollen; und hat er zur Erzeugung des Glaubens in anderen solche sinnlichen Zeugnisse für nothwendig gehalten, so hat er dieselben unmöglich für sich selbst entbehren und für seine Person von deren Nichtrealität überzeugt sein können. Wohl ist ihm der durch die Wunder zunächst erweckte sinnliche Glaube noch nicht der rechte, wahrhaftige; aber darum, daß er einen höheren, geistlichen Glauben an's Wort fordert, sind ihm die sinnlichen Brücken, welche göttliche Herablassung an die menschliche Schwachheit zu diesem Ziele gebaut hat, mit nichten Phantasiebrücken: wie könnte er sonst den Glauben der Apostel durch die Wunder entstanden (Kap. 1, 51; 2, 11), und den Unglauben der Juden durch sie gerichtet denken (Kap. 12, 37)? Preist er schließlich die selig, „welche nicht [σημεῖα] sehen und doch glauben" (Kap. 20, 29), so hat er doch gerade dazu die σημεῖα, um derenwillen Thomas und andere Erstlingsjünger glaubten, erzählt (Kap. 20, 30. 31); denn freilich, seine Leser konnten die Wunderwerke Jesu nicht mehr selber sehen und so für ihren Glauben verwerthen, aber eben darum beschreibt und verbürgt er sie ihnen als Augenzeuge, damit auch sie an ihnen die sinnlichen Unterpfänder der Wahrheit ihres Glaubens haben möchten wie die schauenden Erstlingsgläubigen (Kap. 1, 14; 19, 35; 20, 31. 1 Joh. 1, 1). Insofern hat also Strauß vollständig Recht, wenn er seinen an-

geführten Einwendungen gegen Baur die Bemerkung anschließt: „Wie nur von diesem Gesichtspunkt aus (daß der Evangelist die von ihm erzählten Zeichen als wirklich geschehene gedacht habe) die Entstehung einer Schrift wie das vierte Evangelium begreiflich wird, bedarf kaum einer besonderen Erinnerung"; nur daß diese Bemerkung lediglich gegen Baur Kraft hat, nicht für Straußens eigene Ansicht. War, wie Strauß meint, der vierte Evangelist kein Augenzeuge, vielmehr mit seinem Glauben darauf angewiesen, „sich diese Zeichen als von anderen gesehene vorzustellen", — nun dann konnte er dieselben erst recht nicht nach eigenen Ideen um- und erdichten! Hat er selbst nur daraufhin zu glauben vermocht, daß er sich die Zeichen als von anderen gesehene vorstellte, wie treu mußte er sich an die Ueberlieferung dieser anderen halten, mit welcher Aengstlichkeit des historischen Glaubens sich hüten vor jeder Vermischung dieser Ueberlieferung mit seinen eigenen Phantasieen! Erdichtete er dagegen die Zeichen, oder dichtete sie auch nur aus synoptischen Materialien um, und stellte sich dann doch das Wunder zu Kana, die Auferweckung des Lazarus, das Ausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde, die sinnenfällige Ueberführung des zweifelnden Thomas, Scenen, die nach Strauß lediglich seiner Phantasie ihren Ursprung verdanken, „als von anderen gesehene vor", — nun, dann litt er im eigentlichsten Sinne des Wortes an Geistesstörung, und sein Glaube und Evangelium sind Irrenhauserscheinungen. Wir begreifen hier, warum „die Art und Weise des vierten Evangelisten" einen klaren Kopf wie Strauß zuweilen wie Aberwitz anmuthet (a. a. O., S. 609). Nur daß der Aberwitz hier lediglich Verlegenheitsproduct einer Kritik ist, die, um den Wundern des Evangeliums zu entgehen, lieber Verrücktheiten in dasselbe einträgt.

Wir dürften uns nach diesem Nachweis, daß die antijohanneische Hypothese auf einer psychologisch absurden und unmöglichen Voraussetzung beruht, einer weiteren Kritik derselben überhoben achten. Wenn der vierte Evangelist — Johannes oder nicht — zur ge-

schichtlichen Wahrheit so nicht gestanden haben kann wie diese Betrachtung ihn stellt, so folgt auch das Positive, daß er wahre Geschichte hat schreiben wollen und zu seinen auffallenden Abweichungen von der synoptischen Darstellung guten geschichtlichen Grund gehabt haben muß. — Indeß, eine doppelte oder dreifache Schnur hält desto besser, und ein aprioristischer Beweis, so schlagend er sein mag, läßt doch einen geheimen Zweifel übrig, wenn ihm der empirische nicht an die Seite gestellt werden kann. Gehen wir also, der principiellen Absurdität der kritischen Hypothese unerachtet, auf deren concrete Durchführung näher ein, um nachzuweisen, daß es mit dieser Durchführung nicht besser steht als mit ihrer aprioristischen Möglichkeit. Die Kritik sucht ihre Hypothese in zwiefacher Weise zu bewähren, indem sie das vierte Evangelium einerseits aus der Idee, andererseits aus dem synoptischen Material herzuleiten und so des Charakters einer geschichtlichen Darstellung und Urkunde zu entkleiden meint. Vom ersteren Gesichtspunkt aus hat Baur in seiner mehrerwähnten Hauptabhandlung vor allem eine eingehende Analyse des Evangeliums gegeben, durch welche dasselbe Schritt für Schritt als eine aus dem Ideengehalt des Prologs sich erklärende dichterische Composition dargethan werden soll, und die kritische Schule hat diese Analyse so sehr zu bewundern gefunden, daß man bei Strauß, Scholten, Keim, den bedeutendsten Nachfolgern Baurs in diesem Gebiete, fast nur Wiederholungen derselben antrifft. Der andere Gesichtspunkt, der Nachweis, daß das vierte Evangelium, ohne eigene geschichtliche Mittel und schlechterdings von den Synoptikern abhängig, in allen Conflictsfällen mit der synoptischen Darstellung im geschichtlichen Unrecht und Ungrund sei, ist von Baur theils in jene Analyse verwoben, theils in aphoristischer Weise selbständig behandelt worden, und nach dieser Seite hin haben seine Nachfolger jene grundlegende Abhandlung stärker ergänzt. Natürlich greifen beide Beweisgänge vielfach in einander über; indeß wollen auch wir unsrerseits dieselben möglichst auseinanderhalten und hinsichtlich des ersteren uns wesentlich auf eine Kritik jener Baur'schen Analyse beschränken, anläßlich des zweiten dagegen aus der bloßen Gegenkritik in den positiven Nachweis der selbständigen geschichtlichen Fundamentirung des Evangeliums übergehen.

Die Baur'sche Analyse des vierten Evangeliums ist ein eigenthümliches Kunstwerk; sie hat mich immer an das kunstreiche Gewebe eines Kankers erinnert, der irgend eine frische Blüte oder Frucht dicht und dichter umspinnt. Ausgegangen wird von der unleugbaren Wahrheit, daß das Evangelium in weit höherem Maße als die synoptischen eine kunstvolle Composition sei, und wer fände nicht auch darin Wahrheit, daß die leitende Idee dieser Composition in dem schon im Prolog angekündigten Kampfe zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem in Christo sich offenbarenden ewigen Lichte und der zunehmenden Finsterniß des jüdischen Unglaubens gefunden wird? An und für sich würde die Anerkennung einer solchen leitenden Idee sich mit der geschichtlichen Auffassung des Evangeliums wohl vereinigen; aber es begreift sich leicht, daß die gestaltende Macht dieser Idee sich auch bis zu einem Grade überspannen läßt, auf welchem die dialektische Kunst der Darstellung die historische Natur des Inhalts ausschließt, und in dieser Ueberspannung allein liegt der Scheinbeweis der Voraussetzung, mit welcher Baur von vornherein vom Prolog her in die geschichtliche Darstellung des Evangeliums eintritt. Von einer wirklichen Untersuchung ist weder materiell, noch auch nur formell etwas zu spüren, wenn man nicht eine raffinirte Verdächtigung jeder eigenthümlichen Geschichtsnotiz des Evangeliums so nennen will; dagegen wird ein complicirtes Gewebe von dialektischen Motiven in die Darstellung desselben eingetragen und so über deren frische Natürlichkeit ein Flor von künstlich erregtem Mißtrauen ausgebreitet, der allerdings nach einiger Zeit dem Leser den Eindruck der einfachen, unschuldigen Wirklichkeit benimmt und die Vorstellung, daß er hier nur tendenziös zurechtgemachte Scheingeschichte vor sich habe, ihm immer wieder vor den Augen hin- und herbewegt. Dabei wird die Consequenz, mit welcher der dialektische Künstler diese Methode an Einem Erzählstoff des Evangeliums um den andern durchzuführen versteht, gelegentlich als der beste Beweis ihrer Richtigkeit gepriesen. Wenn sich nun fände, daß diese Consequenz lediglich die des Prokrustes ist, der mit allen seinen Gästen, ob groß oder klein, allerdings fertig zu werden weiß, und daß das Evangelium Glied für Glied gegen das Prokrustesbett sich sträubt, auf das es gespannt wird; mit anderen Worten, daß der angebliche Plan des

Evangelisten, schon in sich selbst bei aller Dialektik ohne klaren dialektischen Fortschritt, nur durch willkürliche Umstellungen und Uebergehungen oder durch die seltsamsten quid pro quo's sich anscheinend durchführen läßt und dabei einen Schriftsteller, dessen Geist, Geschick und Berechnung man einerseits nicht hoch genug anschlagen kann, auf der anderen Seite mit Kleinlichkeiten, Ungeschicklichkeiten, Absurditäten überbürdet, so würde das gegen eine solche Beweisführung doch wol des Gegenbeweises genug sein. Ein solcher Befund würde umsomehr als Selbstwiderlegung der Kritik gewürdigt und der geschichtlichen Auffassung des Evangeliums zugute geschrieben werden müssen, je bedeutender der Mann ist, der an diese *ἀνάλυσις*, Auflösung des vierten Evangeliums die ganze Energie seiner Dialektik gewandt hat, und je weniger so scharfsinnige Nachfolger wie Strauß, Scholten, Keim an dem kritischen Meisterwerke zu bessern gewußt haben [1]). Daß es sich ohne alle Uebertreibung wirklich so verhält, könnte man an der Baur'schen Analyse nöthigenfalls Schritt für Schritt nachweisen; wir beschränken uns, um nicht langweilig zu werden, und weil manches besser bei anderen Anläßen erörtert wird, auf eine übersichtliche Reihe von Hauptpunkten und bitten im voraus um Nachsicht, wenn uns hiebei das „satiram non scribere" zu schwer werden sollte.

Nach der von uns bereits oben gewürdigten Erörterung des Prologs, aus welcher das Recht der kritischen Hypothese sich im voraus ergeben soll, wendet Baur sich zu dem „Zeugniß des Täufers". Daß der Evangelist, nach Kap. 1, 35 ff. persönlicher Schüler des Täufers, aus dem Munde desselben manches bedeutsame Wort anzuführen hat, das in der so knappen synoptischen Ueberlieferung uns nicht aufbewahrt ist, dies und jenes Wort, in welchem er — mit Recht oder Unrecht — seine eigenen

---

[1]) Unter den Nachfolgern Baur's hat nur Hilgenfeld nach der ihm eigenen größeren Nüchternheit und Mäßigung die Baur'sche Analyse in manchen gar zu exorbitanten Unterstellungen verlassen, aber durch diese Abschwächung im Einzelnen die Beweiskraft der im Ganzen doch festgehaltenen Auffassung keineswegs verstärkt. Beispiele für beides werden wir aus seiner eben erschienenen „Einleitung in's Neue Testament" (S. 700 ff.) gelegentlich anführen.

nachmaligen Ideen von Präexistenz und Versöhnungstod Jesu angedeutet findet (V. 15 u. 29), oder wodurch er selbst mit seinen Freunden zuerst auf Jesum aufmerksam gemacht und ihm zugeführt worden ist (V. 19 ff.; V. 35 ff.), das hat für Baur von vornherein keine Wahrscheinlichkeit. Alle diese „Zeugnisse" müssen erdichtet, also das Gegentheil von dem sein, was der Begriff „Zeugniß" aussagt; denn — die ganze Verwebung des Täufers in den Prolog läßt sich nur daraus erklären, daß dem vierten Evangelisten wie der Messias selbst, so auch der Vorläufer des Messias aus einer geschichtlichen Person zu einer personificirten Idee geworden ist, nämlich zur personificirten Idee der *μαρτυρία* als erster Vermittelung zwischen Licht und Finsterniß, und wenn der Täufer des Prologs die bloße personificirte Idee der *μαρτυρία* ist, so werden ja auch die dem Prolog folgenden Zeugnisse desselben keine historischen Zeugnisse, sondern nur die Momente jener Idee sein. So wird aus einer schon oben von uns ihrer Bodenlosigkeit überführten petitio principii die Ungeschichtlichkeit des Evangeliums als eine einfache Consequenz entwickelt. Die Probe aber darauf, daß jene Zeugnisse nur Momente der Idee sind, liegt darin, daß sich dieselben in einen dialektischen Fortschritt bringen lassen: zuerst das Zeugniß: „der Messias ist da, ohne daß man ihn kennt" (V. 19—28); dann das weitere: „er ist erschienen in der Person Jesu" (V. 29—34), und endlich das dritte, durch welches Jesu die ersten Jünger zugewiesen werden, die weiteren Zeugnißvermittler (V. 35 ff.). Ob nun das ein dialektischer Fortschritt ist, daß zwar das zweite Zeugniß viel bestimmter lautet als das erste, das dritte dagegen gegen das zweite gar nichts neues enthält, sondern nur eine kürzere Wiederholung desselben ist, durch welche einige Freunde des Täufers veranlaßt werden, sich mit Jesu näher bekannt zu machen, das hätte man den Dialektiker Baur selber im Vertrauen fragen dürfen. Und wäre wirklich ein dialektischer Fortschritt vorhanden und beabsichtigt, — würde er die Ungeschichtlichkeit dieser Zeugnisse beweisen, da es doch in der Natur der Sache liegt, daß wiederholte Zeugnisse vom Allgemeineren zum Bestimmteren fortschreiten und zuletzt direct auf ihren Gegenstand aufmerksam machen? Indeß Baur bringt für jene Ungeschichtlichkeit noch einen weiteren Beweis bei, nämlich den Umstand, daß

V. 29 zwar das Herannahen Jesu, welches den Täufer zu seinem Ausspruch veranlaßt, aber dann nicht sein wirkliches Hingelangen zum Täufer berichtet wird. Das ist ja nicht daraus zu erklären, daß letzterer äußerliche und selbstverständliche Umstand für die Darstellung des Evangelisten keinerlei Interesse hat, sondern „Jesus tritt nur auf, um als Gegenstand des Zeugnisses dem Zeugenden gegenüber zu stehen". Wären dergleichen Fündlein des kritischen Witzes überhaupt einer Widerlegung bedürftig, so wäre der Erfinder daran zu erinnern, daß beim folgenden wie beim letzten Zeugniß des Täufers (Kap. 1, 35; 3, 23) Jesus dem Zeugenden nicht gegenübersteht [1]).

Aber das Denkwürdigste in diesem Anfangskapitel der evangelischen Geschichte hat der vierte Evangelist nach Baur nicht durch Reden, sondern durch Schweigen geleistet; er hat nämlich mit seiner Darstellung des zeugnißgebenden Täufers die synoptische Geschichte von der Taufe Jesu — aus der Welt geschafft. Man glaube nicht, wir redeten irre, oder auch, der Kritiker thue es. Der gemeine Menschenverstand meint zwar in den Worten des zweiten Zeugnisses eine ganz unverkennbare Anspielung auf die synoptische Taufgeschichte zu vernehmen: „Ich sah den Geist wie eine Taube vom Himmel herniederkommen, und er blieb auf ihm; und ich kannte ihn nicht, aber der, welcher mich gesandt hat mit Wasser zu taufen, der sagte mir: ‚Auf welchen du siehest den Geist herniederfahren und auf ihm bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft.'" Aber das ist eben der gemeine Menschenverstand, der hier an die synoptische Taufgeschichte, und insonderheit bei dem „auf welchen du siehest" &c. an ein Sehen bei dem eben darum unmittelbar vorher erwähnten Wassertaufen denkt: die höhere kritische Vernunft weiß, daß der johanneische Logos-Christus unmöglich von Johannes getauft wor-

[1]) Ein ähnliches Fündlein thut Strauß (a. a. O., S. 406), indem er entdeckt, daß die zwei Jünger, welche nach Kap. 1, 35 durch das Zeugniß des Täufers zu Jesu geführt werden, nichts anders sind als die [entlehnten] zwei Johannesjünger aus Matth. 11, 2, welche der dort im Gefängniß — nicht zeugende, sondern zweifelnde Täufer an Jesum sendet. Unglücklicherweise beruht das einzig Gemeinsame beider Geschichten, die Zahl zwei, auf falscher Lesart (πέμψας δύο τῶν μαθητῶν statt διὰ τῶν μαθητῶν).

den sein kann, und darf daher auch jener Anspielung gegenüber getrost fragen: „Wo wird denn auch nur die geringste Andeutung darüber gegeben, daß Jesus auch nach unserem Evangelisten getauft worden ist?“ [1]) (Baur a. a. O., S. 105.) Das Gesicht des Täufers, in welchem dieser den Geist wie eine Taube auf Jesum herabkommen sieht, — so versichert uns Baur, und weder Strauß, noch Scholten, noch Keim haben dagegen das Geringste einzuwenden — fällt nach dem vierten Evangelisten ohne Zweifel in den Augenblick, da er (V. 29) Jesum auf sich zukommen sieht. Man bedenke: der vierte Evangelist schreibt für eine Christenheit, die nicht anders las und wußte, als: Jesus ist von Johannes getauft worden, und hiebei ist der heilige Geist wie eine Taube auf ihn herniedergeschwebt, um ihn als den Gesalbten Gottes, den Messias, zu bezeichnen; und nun will dieser Evangelist dieser Christenheit jene Kunde dadurch ausreden, daß er sie in seiner Darstellung verschweigt! Verschweigt? Nein, dies Mittel wäre zwar sehr wunderbar, aber gegen das von Baur vorausgesetzte Verfahren des Evangelisten noch äußerst rationell; nein, dieser legt seinem Täufer dieselbe Thatsache, die den Kern der synoptischen Taufgeschichte bildet, als Erinnerung in den Mund, will aber, daß sie — unerachtet er selbst ihn des Wassertaufens dabei gedenken läßt — ja nicht als Erinnerung an das synoptische Tauferlebniß, sondern als Eingebung eines ganz andern Momentes verstanden werde, in dessen Schilderung (V. 29) er sie nicht verlegt hat. Daß ein so verfahrender Schriftsteller in's Narrenhaus gehören würde, wird nicht zu viel gesagt sein [2]). — Was wollen

[1]) Ebenso Keim mit einer Bestimmtheit, die einer besseren Sache würdig wäre: „Das vierte Evangelium weiß von einer Taufe Jesu durch Johannes lediglich nichts und gestattet trotz der herrschenden Unterschiebung es niemandem, den Taufbericht der anderen Evangelien ihm aufzudrängen“ (a. a. O., S. 530). Dagegen Hilgenfeld (a. a. O., S. 719) einfach und verständig: „So manches, was die Synoptiker ausdrücklich erzählen, wird im Johannesevangelium schon als bekannt vorausgesetzt. . . . Daher wird schon die Taufe Jesu nicht selbst erzählt, sondern nur in dem zweiten Zeugnisse des Täufers Kap. 1, 31 f. als geschehene Thatsache erwähnt.“

[2]) Wenn Keim seiner eben angeführten runden Wegleugnung der Taufe Jesu bei Johannes jetzt („Geschichte Jesu“, 2. Aufl., S. 384) eine bloße Leugnung „ihrer Bedeutung für Jesus“ unterschiebt, um mein obiges

dieser unsäglichen Absurdität seiner eigenen Auffassung gegenüber die Chicanen bedeuten, welche Baur gegen die herkömmliche Ansicht aufbietet, daß die Taufe vor den Beginn der johanneischen Erzählung falle? „Man sage doch, wann bei Johannes die Taufe Jesu stattgefunden haben soll?" Nun, vor dem Bekanntwerden des Evangelisten mit Jesu, und darum vor dem Beginn seiner Mittheilungen, welche erst da anheben, wo Jesus bei seiner Rückkehr aus der Wüsteneinsamkeit zuerst durch die Hindeutungen des Täufers, dann durch eigene Begegnung in den Bereich der persönlichen Erkenntniß des Verfassers tritt (vgl. Kap. 1, 37 f.). „Was müßte man von einem Geschichtschreiber denken, welcher hinter der eigentlichen Scene seiner evangelischen Geschichte noch eine Reihe solcher Begebenheiten, wie die Taufe Jesu war, hätte vorgehen lassen?" Nun, man wird denken, daß ein Erzähler, der seinen Bericht eben da beginnt, wo seine persönliche Theilnahme an gewissen Begebenheiten anhob, sehr vernünftig thut, wenn er Ereignisse, welche vor dieser seiner persönlichen Erfahrung liegen und bereits hinreichend beschrieben und bekannt sind, nicht noch einmal berichtet. „Man kann sich doch die Taufe Jesu nicht als einen Privatact zwischen ihm und dem Täufer denken, sondern nur als den feierlichen Act, mit welchem er vor dem ganzen Volk feierlich als Messias auftreten sollte!" Also die kritische Schule meint wirklich, Jesus sei zu dem Täufer gewallfahrtet, nicht um als privater frommer Israelite für sich persönlich getauft, sondern um als bereits selbstbewußter, fertiger, schon vor der Salbung gesalbter Messias von ihm feierlich dem Volke vorgestellt zu werden? Endlich — „wo kann das Bewußtsein (daß Jesus der Messias sei) in ihm — dem johanneischen Täufer — entstanden sein, als in demselben Moment, in welchem er Jesum zuerst auf sich zukommen sah (d. h. V. 29)?" Als ob nicht schon das diesem Kommen vorhergehende Zeugniß (V. 19—28), dieser erzählende Anfang des Evangeliums, jenes Bewußtsein des Täufers als bereits vorhanden und ebendamit die synoptische Taufe als vor dem An-

---

Urtheil als einen „kindischen Einfall" qualificiren zu können, so nehme ich gern an, daß ihm diese Verkehrung des Thatbestandes unabsichtlich begegnet ist.

fang der johanneischen Erzählung fallend voraussetzte: — „μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε“ (V. 26) konnte Johannes vom Messias vernünftigerweise erst sagen, nachdem er ihn in Jesu erkannt; sein accentuirtes ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε schließt ja ein ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν nach Grammatik und Logik handgreiflich ein [1]).

Nach einer solchen Analyse der Täuferzeugnisse hat Baur über dies Kapitel unseres Evangeliums die Schlußfolgerung fertig: „Schon diese Planmäßigkeit der Tendenz, diese durchgängige Beziehung des Einzelnen auf eine alles beherrschende Idee läßt uns keinen von den synoptischen Evangelien verschiedenen, selbständigen historischen Bericht annehmen; nur die Tendenz ist eine andere, — sehen wir aber von dieser Tendenz und von den mit ihr gegebenen Modificationen ab, welche die geschichtliche Erzählung durch sie erhalten mußte, was bleibt als ein von der Tradition der synoptischen Evangelien unabhängiger historischer Inhalt zurück?“ Man sollte denken: zum mindesten die Abordnung des Synedriums an den Täufer Kap. 1, 19 f., von welcher die Synoptiker schweigen, und die doch auch Keim für geschichtlich möglich hält. Aber die Schlußfolgerung, daß alles Idee und Tendenz sei, war in sich selbst so stringent, daß sie sogleich zur Vernichtung dieser rein historischen Angabe verwerthet werden darf; — diese Angabe ist nichts als eine Umbildung der Volksfrage Luk. 3, 15—16, ob nicht Johannes der Messias sei! [2])

[1]) Wie man aus dem οὐκ ᾔδειν αὐτόν (V. 31) ein Nichtkennen auch noch im Moment dieser Erklärung folgern kann (Keim a. a. O., S. 522), ist mir unbegreiflich. Es sagt doch nur, daß er den Messias nicht gekannt habe vor dem Eintritt des sogleich zu bezeichnenden, bei der Taufe eingetretenen Erkennungszeichens.

[2]) Wenn Baur neben der Uebergehung der Taufe auch die Uebergehung der Versuchung Jesu betont und dieselbe darum verschwiegen wähnt, weil ein Messias, der erst durch Kampf mit dem Satan er selbst werden sollte, sich mit dem johanneischen Lehrbegriff nicht vertrage, so ist letzteres jedenfalls falsch. Die Idee einer Bewährung des Messias durch Kampf mit dem Satan hat Johannes auch (vgl. Kap. 14, 30; 12, 31). Das Fehlen der Versuchungsgeschichte, falls Johannes dieselbe für strenghistorisch gehalten haben sollte, oder des Wüstenaufenthaltes Jesu nach seiner Taufe, in welchen die Versuchungsgeschichte sich verlegt, erklärt sich aus demselben Umstande,

Das zweite Stück seiner Analyse überschreibt Baur: „Die Selbstoffenbarung des Messias; Johannes und Jesus neben einander", und faßt unter dieser Ueberschrift die Abschnitte Kap. 1, 37 bis Kap. 2, 11 und 3, 22—36 zusammen. Der erstere Abschnitt enthält nach der geschichtlichen Ansicht die unvergeßlichen Erinnerungen des Evangelisten an jenen geistlichen Frühling seines Lebens, da er und seine Freunde vom Vorläufer zum Messias sich hinüberwandten und von der Herrlichkeit desselben die ersten Eindrücke empfingen, Erinnerungen von so großer Frische, daß er noch im hohen Alter die Tage und Stunden derselben notirt. Nach Baur und seinen Nachfolgern ist das alles schon darum ungeschichtlich, weil es nicht in den Synoptikern steht, denn niemals sind die Synoptiker so glaubwürdig, als wenn man sie gegen Johannes anführen kann. Daß in dem Zwischenraum zwischen Jesu Taufe oder Versuchung und der Gefangennehmung des Täufers, welchen die Synoptiker offen lassen, etwas geschehen sein werde, private Anfänge Jesu sich allmählich zu öffentlichen Thaten in Judäa entwickelt haben können, ohne daß die spätere galiläische Tradition hievon klares Bewußtsein hatte, ist natürlich undenkbar. Die Tage, welche der Evangelist notirt, müssen mithin symbolischen Ursprungs sein; eine heilige Dreizahl von Tagen bringt die Herrlichkeit des Messias zur ersten Darstellung, indem der erste Tag die Jüngerberufungen, der zweite das dabei bewährte übernatürliche Wissen, der dritte das erste übernatürliche Thun, welches den Glauben der Neugewonnenen befestigt, zum Inhalt empfängt. Nur schade, daß der Evangelist Kap. 1, 42 keinen „ersten" Tag notirt, also keine symbolische Zählung beabsichtigt, und daß der „dritte" Tag Kap. 2, 1 wahrscheinlich nicht als der dritte zu jenen beiden, sondern als der dritte seit der Abreise nach Galiläa gemeint ist, wohin man vom unteren Jordan drei Tagereisen braucht.

Wir übergehen für jetzt die Jüngerberufungen am Jordan, welche natürlich die ungeschichtlich verfrühten Apostelberufungen der

---

wie die Nichterzählung der Taufe: diese Thatsachen fallen vor den Beginn der, nicht ein vollständiges Leben Jesu anstrebenden, sondern nur Selbsterlebtes mittheilenden johanneischen Erzählung.

Synoptiker sein müssen; auch das Wunder zu Kana als solches, auf welches wir anderswo einzugehen haben werden. Baur erklärt dasselbe in naheliegender Weise symbolisch, ohne uns doch zu erklären, warum der Evangelist selbst es uns nicht irgendwie so ausgelegt hat. Dann aber springt er plötzlich mit der kühnen Wendung: „Noch können wir das Wassergebiet des Täufers nicht verlassen, wenngleich das Wasser sich schon in Wein verwandelt hat“, über anderthalb Kapitel des Evangeliums hinweg, um auf Kap. 3, 22 f., auf das letzte Zeugniß des Täufers von Jesu zu kommen. Mit welchem Recht verschiebt so die angebliche Nachweisung des evangelischen Planes die gegebene Reihenfolge der Stoffe? Enthält diese willkürliche Umstellung nicht das schlagendste Zeugniß, daß der dem Evangelisten aufoctroyirte Gedankengang demselben fremd ist? Die geschichtliche Auffassung, daß der Täufer Johannes wirklich fortgefahren habe, dem zwar gesalbten, aber noch nicht das Scepter ergreifenden Messias das Volk zuzubereiten, daß Jesus selbst, die Unreife des Volkes erkennend, sich der großen Buß- und Taufbewegung mit angenommen habe, und daß so zwischen den Anhängern des abnehmenden und des zunehmenden Lichtes eine Eifersucht erwacht sei, welche der selbstlose Messiasherold durch ein letztes Zeugniß kurz vor seiner Gefangennehmung zu dämpfen versuchte, — das alles bedarf für Baur wiederum gar keiner Widerlegung. Oder vielmehr, die Notiz Kap. 3, 24, welche den besonders durch Luk. 3, 18—20 erweckten Schein abwehrt, als hätten Jesus und Johannes nicht mehr neben einander gewirkt, diese echte Bemerkung eines geschichtschreibenden Mannes, dient ihm nach einer Logik, die ihresgleichen sucht, zum Beweis der Ungeschichtlichkeit der ganzen Darstellung. „Diese Notiz sieht zwar aus, als wolle der Evangelist mit Rücksicht auf den synoptischen Bericht wenigstens die Voraussetzung eines unbewußten Irrthums abschneiden; wenn derselbe sich aber im Bewußtsein dieser Differenz gleichwohl in seiner Darstellung nicht irremachen läßt, was ist da anderes zu schließen, als daß er auch hier nicht als historischer Referent vom Täufer reden will, sondern ihn nur im Interesse seiner Darstellung noch einmal auftreten läßt.“ D. h. also: weil der Evangelist durch eine historische Bemerkung den aus der synoptischen Darstellung entstehenden Schein beseitigt,

als sei die Gefangennehmung des Täufers auf die Taufe Jesu unmittelbar gefolgt, so — will er kein historischer Referent sein. Die weitere Argumentation ist dieser Schlußfolgerung ebenbürtig. „Trägt demnach (!) auch dieser Abschnitt so deutlich nicht das Gepräge eines historischen Berichts, sondern nur einer ideellen Darstellung an sich, was sollte gegen den Versuch eingewendet werden können, die ganze historische Situation, die wir hier vor uns haben, und besonders das auffallende, nur hier Jesu zugeschriebene βαπτίζειν, nur als die geschichtliche Einkleidung der so fühlbar dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee (daß Johannes abnehmen, Jesus zunehmen müsse) anzusehen? . . . Wie nahe lag es einem Schriftsteller, welcher sich so gern in der Sphäre der Gegensätze bewegt und sie durch alle Momente hindurch verfolgt, auch den Uebergang von dem einen Moment zum andern, oder den Zeitpunkt, in welchem der Täufer und Jesus sich so gleichstanden, daß man nicht wußte, ob man dem einen oder dem anderen sich zuwenden sollte, besonders zu fixiren? Darum mußten sie nun auch räumlich so nah als möglich zusammentreten und in demselben Beruf thätig erscheinen; das Zusammensein aber in dem gleichen Geschäft erzeugt Eifersucht und Streit. Der Täufer selbst jedoch konnte schicklicherweise an dem Streite nicht theilnehmen: um so natürlicher aber gab ihm die aufgeworfene Streitfrage die Veranlassung, hier gleichsam seinen Schwanengesang anzustimmen" u. s. w. Verdient eine solche Manier, mit der man nach Belieben jeden Geschichtsbericht in Tendenzdichtung auflösen könnte, überhaupt eine ernstliche Widerlegung? Diesmal gibt übrigens nicht bloß der Evangelist, sondern der Kritiker selbst sie an die Hand. Wie konnte denn der Verfasser des vierten Evangeliums überhaupt auf die Idee eines Zeitpunktes kommen, „in welchem Johannes und Jesus sich so gleichstanden, daß man nicht wußte, ob man sich dem einen oder dem anderen zuwenden sollte?" In der Wirklichkeit, wie sie B a u r aus der synoptischen Darstellung herausliest, hätten beide ja gar nicht mehr neben einander gewirkt, also einander gar nie gleichstehen können; in der johanneischen Idee aber, wie B a u r sie auffaßt, hatte Jesus das Wasser des Täufers bereits Kap. 2, 1—11 in Wein verwandelt, also den Wassertäufer längst so entschieden überflügelt, daß unmöglich nahe am Ende des dritten

Kapitels, nach so großen Acten der Selbstoffenbarung, wie sie inzwischen erzählt worden sind, die Idee auftauchen konnte, man habe nicht gewußt, wem von beiden man sich zuwenden solle. Hat der Evangelist Kap. 3, 22 f. dennoch „den Moment fixirt, da Johannes und Jesus einander gleichstanden", so hat er das also nur auf Grund einer historischen Erinnerung zu thun vermocht, aus der er die synoptische Darstellung so, wie er Kap. 3, 24 thut, berichtigen durfte. Ebenso läßt doch das „auffallende, nur hier erwähnte βαπτίζειν Jesu" sich schlechterdings nur aus treuer historischer Erinnerung erklären: wie hätte der Baur'sche Logosromandichter, welchem Jesus, der Spender des ewigen Hochzeitsweines, so himmelhoch über dem Täufer stand, aus der Idee heraus dazu kommen sollen, dem Logos das gleiche Wassertaufgeschäft wie dem Vorläufer zuzuschreiben, mochte er es von ihm eigenhändig oder, wie Kap. 4, 2 näher erläutert wird, durch seine Jünger verrichten lassen. Es müßte denn bei diesem vierten Evangelisten „die Lust, sich in Gegensätzen zu bewegen", so weit gegangen sein, daß er wie ein Aberwitziger sich in puren Selbstwidersprüchen gefallen hätte; und in der That läßt Baur ihn — offenbar in einem Anflug der unentbehrlichen Geistesstörung — Kap. 4, 2 sofort wieder wegleugnen, was er Kap. 3, 22 behauptet hat (Baur a. a. O., S. 123). [1])

Wir übergehen das nächste Kapitel der Baur'schen Analyse, in welchem aus Anlaß des „ersten Auftretens in Jerusalem" die

---

[1]) Eine andere ideelle Genesis des Abschnittes 3, 22—36 hat Strauß ausfindig gemacht: „Was wir hier lesen, ist die umgearbeitete Geschichte von der Zweifelsfrage des Täufers" (Matth. 11, 2—6). Denn „da man die Anfrage des Täufers, wie sie jetzt nach der Taufgeschichte steht, nur als Zweifel und Anstoß verstehen konnte, so wollte der vierte Evangelist auch diesen Zug lieber durch Umwandlung gut machen als unberichtigt stehen lassen; der Anstoß wurde auf die Jünger des Täufers übertragen" (a. a. O., S. 406). Als ob dies Ziel sich nicht viel einfacher hätte erreichen lassen als durch eine Verwandlung, in der man das Ursprüngliche gar nicht mehr erkennt! Aus einer Gefängnißbotschaft des Täufers wäre ein Verhalten in freier Wirksamkeit, aus seinem Zweifel ein Bekenntnißact, aus einem Glaubensanstoß des Meisters ein Eifersuchtsärgerniß der Jünger geworden: ja, was ist denn da noch übrig, das für den Ursprung der einen Erzählung aus der anderen zeugte?

von uns später zu erörternde Streitfrage über den Schauplatz des Wirkens Jesu verhandelt wird, verweilen dagegen bei dem nächstfolgenden Abschnitt, welcher unter der Aufschrift: „Der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen Formen und ihrem Proceß mit einander; Zeichen und Werke" die Kapitel 3—6 des Evangeliums vornimmt. Nikodemus, der nächste Gegenstand der Erzählung, kommt bei den Synoptikern nicht vor: also wird er eine erfundene Person, eine typische Figur sein. In seinem auf die σημεῖα sich stützenden Zutrauen zu Jesu und seiner gleichzeitigen Unfähigkeit, die göttlichen Geheimnisse zu fassen, ist er der unverkennbare Typus des um der σημεῖα willen glaubenden Judenthums, welches doch zum wahrhaft geistlichen Glauben sich nicht erheben kann und daher mit diesem Glauben, „der nur eine andere Form des Unglaubens ist", doch nicht dem Lichte, sondern der Finsterniß angehört, darum auch dem am Schluß der Rede (V. 18. 19) verkündeten Gericht anheimfällt. Man sollte denken, daß der Evangelist demnach an diesem Nikodemus, falls er ihn noch weiter erwähnte, die Consequenz dieses ungeistigen Judenglaubens zur Darstellung bringen, d. h. ihn dem völligen Unglauben und ebendamit dem Gericht verfallen lassen müßte: aber siehe da, er bringt ihn noch zweimal und jedesmal in entschiednerem Fortschritt zum rechten Glauben, indem Nikodemus Kap. 7, 50 f. im Synedrium seine anfängliche Angst ablegt und Jesum in Schutz nimmt, Kap. 19, 39 aber, da aller bloß sinnliche Glaube am Kreuz gescheitert ist, sich offen zu dem Gekreuzigten als dessen Freund und Liebhaber bekennt! [1]) — Diesem Nikodemus gegenüber repräsentirt nun die — ebenso ungeschichtliche — Samariterin das Heidenthum in seiner Empfänglichkeit für den wahren geistigen

---

[1]) Vernünftiger hat Scholten im Nikodemus vielmehr einen Typus der auch über einen Theil der jüdischen Schriftgelehrten siegreichen Macht des Christenthums erblickt; aber diese Idee paßt nicht in den von Baur dem Evangelisten aufoctroyirten Plan, in welchem das Judenthum durchweg die Rolle der Finsterniß spielen muß. Gegen die Geschichtlichkeit des Mannes hat Scholten nur den Einwand, daß man von einem solchem Meister in Israel sonst nicht höre, bekennt indeß unmittelbar darauf, daß die rabbinische Literatur einen ähnlichen Namen kenne (Scholten, Das Evangelium Johannis, übersetzt von H. Lang, S. 285).

Glauben [1]). Zwar ist sie gar keine Heidin, wie jene Kananiterin, welche die Synoptiker dem [nur aus ihnen schöpfenden] Evangelisten als großartiges heidnisches Glaubensexempel umsonst darboten, aber sie ist wenigstens eine Jehovah-Anbeterin, die „nicht weiß, was sie anbetet" (V. 22). Zwar faßt auch sie die geistigen Worte Jesu sinnlich auf; aber sie äußert doch ein Verlangen nach lebendigem Wasser und traut dem Messias Aufschluß über die rechte Anbetung zu, — als ob der Glaube des Nikodemus weniger thäte! Zwar glaubt auch sie nur auf Grund eines σημεῖον, nämlich des ihr bewährten wunderbaren Wissens Jesu, aber dies übernatürliche Wissen ist wenigstens kein sinnenfälliges σημεῖον (— und wo steht geschrieben, welcher Art die σημεῖα des Nikodemus Kap. 3, 2 gewesen?). Endlich hat der Evangelist zwar von ihr nicht — wie von seinem Nikodemus — weitere Fortschritte zum geistigen Glauben hin zu berichten; aber dafür glauben nach V. 42 wenigstens ihre Landsleute „um seines Wortes willen", und so bleibt es dabei: die Samariterin ist der jüdischen Nachtgestalt des Nikodemus gegenüber die heiden-christliche Lichtgestalt. Kann es eine tödtlichere Kritik dieser „Analyse des johanneischen Evangeliums" geben als diese Uebersetzung ihrer schwül-

[1]) Die Geschichte der Samariterin ist nach Scholten ungeschichtlich, weil Συχάρ ein Verderb von Sichem, der Anfang des Gesprächs nicht natürlich, die Antworten des Weibes in der Manier des Evangelisten, das wunderbare Wissen Jesu Ausfluß der Logosidee, die Frage nach der rechten Anbetungsstätte für dies unentwickelte Weib unwahrscheinlich, die Antwort Jesu Anticipation einer späteren Phase der christlichen Bewußtseinsentwickelung sei, das Gespräch ebenda abgebrochen werde, wo alles zu Sagende gesagt sei, endlich die fünf Männer und der sechste Symbole der samaritischen Religionsgeschichte seien. Aehnlich Keim. Aber viele faule Gründe machen noch nicht Einen wirklichen. Wie, wenn man dagegen sagte: Sychar sei gar nicht Sichem, der Anfang des Gesprächs („Gib mir zu trinken") höchst natürlich, die Antworten des Weibes ganz gegen die Manier des Evangelisten halb muthwillig, das wunderbare Wissen Jesu nur eben prophetisch, die Frage nach der rechten Cultusstätte bei einer Samariterin einem jüdischen Propheten gegenüber sehr naheliegend, die Antwort Jesu seinem auch von den Synoptikern bezeugten Bewußtsein entsprechend (z. B. Matth. 6, 6), das Gespräch ebenda unterbrochen, wo es unterbrochen ward, und die fünf Männer samt dem sechsten, dem Buhlen, eben nichts anderes als fünf Ehemänner und ein Buhle?

stigen Dialektik in einfaches Deutsch? Wenigstens von Poesie kann der Tübinger Meister nicht viel verstanden haben, wenn er nicht fühlte, wie ganz anders ein mit seinem Stoffe frei schaltender evangelistischer Dichter das sinnengläubige Judenthum und das geistlich-empfängliche Heidenthum symbolisirt haben würde. — Aber sein Ungeschick übertrifft sich selbst in der Behandlung der folgenden Geschichte von dem bei Jesu hülfesuchenden *βασιλικός*. Warum, fragt er, empfängt Jesus den Mann mit dem Vorwurf: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht", und thut ihm dann doch ein Zeichen und Wunder? Ja nicht, wie die geschichtliche Auffassung sagen wird, aus göttlichem Erbarmen mit der Noth eines Vaterherzens, einem Erbarmen, das sich zu dem sinnlichen Glauben des Mannes herabzulassen und ihn zugleich zu einem geistlicheren Glauben (an das Wort der Zusage) zu erziehen weiß, sondern (im Sinne des dichtenden Evangelisten) — um den Wunderglauben dialektisch zu vernichten. Denn indem Jesus den Mann mit dem bloßen zusagenden Worte heimschickt, läßt er ihn ja doch an sein Wort glauben ohne Sehen, und so muß das als Wirkung in die Ferne sich selbst überbietende Wunder „in sich selbst zerfallen und in sein Gegentheil umschlagen"; denn, „ist das Wunder schon auf das bloße Wort des Wunderthäters hin selbst in weiter Ferne geschehen, so muß man dem Wunderthäter auch auf sein Wort glauben, daß es geschehen sei, also auch glauben, ehe man das Wunder sieht, und auch ohne daß man es sieht". Nur schade, daß der Evangelist diese Idee seiner Erzählung nicht, wie doch ein Dichter müßte, auch im Ausgang derselben in die Erscheinung treten läßt, etwa so, daß er den Mann mit dem Worte Jesu ohne nachfolgendes Wunder sich begnügen oder im Vertrauen auf das Wort gar nicht wieder nach seinem kranken Kinde sehen, oder das „in sein Gegentheil umgeschlagene Wunder" daheim in Gestalt des nicht besser, sondern schlimmer gewordenen Kindes vorfinden läßt! Nun aber läßt er die Geschichte nicht nur in die Spitze eines Wunders auslaufen, auf das er noch schließlich (V. 54) accentuirend zurückblickt, sondern er läßt dies Wunder auch, anstatt daß es sich für den Glauben vergleichgültigte, vielmehr erhöhten und sich ausbreitenden Glauben wirken, — „und es ward gläubig er selbst und sein

ganzes Haus" (V. 53). Da muß denn doch wohl der Evangelist sich selbst und seine eigene Idee nicht recht verstanden haben: aber der Kritiker weist seinen noch unsicheren Schüler aus dem zweiten Jahrhundert zurecht; — „geglaubt hatte er ja auch zuvor schon", ruft er wörtlich dem Evangelisten zu, — „seine Bitte setzte den unbedingtesten Glauben an die Person Jesu schon voraus", also (quod erat demonstrandum) „hat das Wunder, abgesehen von der Heilung seines Sohnes, keine weitere geistige Bedeutung" (Baur a. a. O., S. 153). Der scharfsinnige Meister der Kritik, welcher eben erst zwischen dem Glauben des Nikodemus und dem Glauben der Samariterin so feine und weitreichende Unterschiede entdeckt hat, — hier kann er den Unterschied zwischen dem vorgängigen und dem nachfolgenden Glauben des *βασιλικός*, den der Evangelist doch unverkennbar setzt, durchaus nicht erkennen; denn erkennte er ihn, so schlüge ja seine herauszubringende Idee, die Gleichgültigkeit des Wundererfahrens für den Glauben, in ihr Gegentheil um! — Das Beste aber ist, daß dies die johanneisch zurechtgedichtete Geschichte des synoptischen Hauptmanns von Kapernaum sein soll. Da hatte nun dieser Baur'sche Evangelist in dem Hauptmann von Kapernaum das schönste Beispiel eines Heidenglaubens, wie ihn Jesus „in Israel nicht gefunden", eines Glaubens, der, weit entfernt, sinnliche Nähe und Berührung zu begehren, sich mit dem bloßen gesprochenen Wort genügen lassen will, die allerbeste Folie also zu seinem Nikodemus, der nur glauben wollte, wenn er Zeichen und Wunder sah. Was thut er? Er verpfuscht diese Geschichte bis zur Unkenntlichkeit, bis zum Selbstwiderspruch, läßt den gläubigen Heiden mit Vorwürfen empfangen, die nur auf galiläische Juden passen (V. 45), und erdenkt sich statt dessen als Repräsentantin des geistlich-empfänglichen Heidenthums eine in Glauben und Leben gleich sinnliche Samariterin, die sich vom Stockjuden nur durch die Streitfrage, ob man auf dem Garizim oder zu Jerusalem anbeten müsse, unterscheidet! [1])

[1]) Beweis für die Identität der Geschichte des *βασιλικός* mit der des Centurio ist für Baur der Umstand, daß in beiden Erzählungen der Glaube an's Wort die Pointe bildet. „Woher anders kann demnach (!) der Verfasser unseres Evangeliums den Inhalt seiner Erzählung gehabt haben als

Mit Kap. 5 u. 6 treten in der Darstellung des Evangelisten jene Conflicte Jesu mit dem jüdischen Sinne und Geiste ein, welche auch bei den Synoptikern ein so bedeutsames Element bilden, und in der dialektischen Durcherörterung, welche denselben in längeren Jesusreden zutheil wird, vermag die Baur'sche Construction sich leichter wiederzufinden. Zumal von Kap. 7, 1 bis 10, 42 folgt ununterbrochen apologetisch-polemisches Redeelement, welches nicht ohne Grund als „dialektischer Kampf mit dem Unglauben in seinen verschiedenen Formen" überschrieben werden kann. Nichtsdestoweniger behält auch hier die Baur'sche Analyse des Wunderlichen und Widersprüchlichen genug. Man sollte meinen: nachdem Kap. 4, 46—54 die Selbstentwerthung des Wunders entwickelt worden, so sei das Wunderthema nun endlich abgethan und der Unglaube hinfort lediglich als Unglaube an's Wort zu strafen.

aus derselben Quelle, aus welcher ihn auch die Synoptiker hatten, oder vielmehr aus den Synoptikern selbst?" Daß demnach das rühmliche Exempel eines gläubigen Heiden, erzählt von dem am meisten judaisirenden ersten Evangelisten, von dem am meisten heidenfreundlichen vierten so entstellt worden wäre, daß aus dem Lob ein Tadel würde, das stört Baur nicht. Dagegen meint Strauß: „Daß der Hauptmann von Kapernaum mehr leistet, als Jesus verlangt, paßt nicht in das Schema des vierten Evangelisten, wo der Gottmensch immer mehr thun muß, als der Mensch glauben oder sich vorstellen konnte. Daher spricht Jesus hier sein Machtwort zuerst, und nun erst tritt auf diesen Anstoß hin in dem Menschen der Glaube an das bloße Wort Jesu hervor. In dieser Rolle konnte der Bittsteller dem vierten Evangelisten kein Heide bleiben, wurde daher in einen Beamten des Tetrarchen verwandelt und durch das Tadelswort Jesu als Vertreter des fleischlichen, wundersüchtigen Judenthums hingestellt." Ei, warum durfte er kein Heide bleiben, da doch auch nach Johannes sein Glaube an's bloße Wort vorbildlich blieb? Und wenn er ein Jude werden sollte, warum wird er nicht ein Jude genannt, sondern ein königlicher Beamter, als welcher er — ebenso wie der ohne Zweifel auch in herodianischen Diensten stehende Hauptmann von Kapernaum — ebenso gut Heide als Jude sein konnte? — Nach Hilgenfeld (a. a. O., S. 705) soll der ganze Unterschied zwischen der Geschichte des *βασιλικός* und des Hauptmanns von Kapernaum darauf hinauskommen, „daß das Wunder der Fernheilung durch die größere örtliche Ferne zu einem Beweis rein göttlicher Allmacht gesteigert ist". Sollte dem geistvollen vierten Evangelisten der Unterschied zwischen Wundergabe und Allmacht sich wirklich nach dem Metermaß bemessen haben? Und die größere örtliche Ferne wäre in der That der ganze für Hilgenfeld erkennbare Unterschied beider Erzählungen?

Der Evangelist aber bringt uns Kap. 5 u. 6 wiederum zwei gewaltige Wunder, die Heilung des 38jährigen Kranken und die Speisung der Fünftausend. Beide Wunderzeichen, nach Baur Darstellungen des Logos als des absoluten, sowol erweckenden als ernährenden Lebensprincips, sollen als Anlässe zur Entwickelung des Unglaubens gefaßt sein, und zwar Kap. 5 des judäischen, Kap. 6 des galiläischen, d. h. dort der ethischen, hier der intellectuellen Unfähigkeit für das Geistlich-Göttliche. Hier bleibt nicht nur zu fragen, warum doch eine nach rein ideellen Gesichtspunkten fortschreitende Darstellung von der schlimmeren Form des [ethischen] Unglaubens wieder zu der verzeihlichen [des intellectuellen] zurückkehrt, und was jene ganze Unterscheidung eines judäischen und galiläischen Unglaubens dem zweiten Jahrhundert soll, sondern noch mehr, ob es denn wahr ist, daß der Evangelist je ethische und intellectuelle Unfähigkeit so von einander scheidet, ob er nicht beide vielmehr unzertrennlich zusammendenkt. Mit einer dritten Wundererzählung dieses Abschnittes, mit dem Meerwandeln Jesu, hat Baur für die im Evangelium explicirte Idee nun gar nichts anzufangen gewußt und daher vorgezogen, sich an demselben schweigend vorbeizudrücken. Allerdings deutet hier auch der Evangelist nicht das Geringste von einer symbolisirten Idee an: um so stärker war die Mahnung, in seinem Buche wol etwa eine sinnreiche, ideenvolle Auswahl von Thatsachen, nicht aber lediglich dialektische Explication einer Idee als solcher zu finden. — Von Kap. 7 an tritt nach Baur, nachdem der Unglaube sich in seinen verschiedenen Formen explicirt hat, endlich „der radicale Unglaube“ auf den Plan. Es ist die Aufgabe Jesu, denselben in seinem eigentlichen Sitz und Mittelpunkt zu bekämpfen; darum ist der Rathschlag seiner Brüder, nach Jerusalem zu ziehen, richtig; aber er kann (— als ob das der Sinn der Antwort Jesu Kap. 7, 6—8 wäre! —) „nur auf dem Wege der dialektischen Vermittelung realisirt werden“. Die zunächstfolgenden Laubhüttenfestscenen sollen den Sinn haben: „So evident der Charakter der Göttlichkeit Jesu und so unwiderstehlich ihr Eindruck, so entschieden ist dagegen der Unglaube entschlossen, alles zu verwerfen und nichts als Beweis gelten zu lassen.“ Ist es wirklich das, was einem unbefangenen Leser aus diesem siebenten Kapitel entgegentritt? Er wird viel-

mehr das Bild eines Schwankens der Leute zwischen Glauben und Unglauben, des noch unentschieden zwischen Jesus und seinen Gegnern hin- und herwogenden Kampfes empfangen, ein Bild, wie es allerdings nicht der Dialektik der Baur'schen Analyse, wol aber dem vom Evangelisten gezeichneten historischen Moment entspricht. — Im achten Kapitel, sagt Baur, werde der Unglaube auf seine letzte Consequenz zurückgeführt, auf den diabolischen Ursprung, und dadurch widerlegt, daß er in dieser Consequenz auch das negiren müsse, was er in seiner reinen Negativität glaubte festhalten zu können. Findet man den reichen Inhalt des Kapitels lediglich hierin, dann ist derselbe freilich, wie Baur selbst bekennt, mit V. 51 erschöpft, und „die Unterredung läuft nur an einem Mißverständniß fort, ohne daß etwas wesentliches zum Vorhergehenden hinzukommt“: woher und wozu das, wenn der Bericht nur aus einer dialektisch sich explicirenden Idee erdichtet ist; und sollte dem Evangelisten das „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ (V. 58) wirklich so wenig „wesentlich“ gewesen sein? — Im neunten Kapitel spinnt sich der dialektische Kampf abermals an einer Wundergeschichte weiter, an der Heilung des Blindgeborenen. Warum nun hier wieder ein Wunder, und zwar ein solches, wodurch ein Mensch zum wahren Glauben kommt; ist denn nicht längst nach Baur das Wunder in seiner Werthlosigkeit für den Glauben dargethan worden? Und warum gerade wieder eine Kranken- und Sabbathsheilung, wie schon Kap. 5 dagewesen, wenn doch kein historisches, sondern nur ein ideelles Motiv für solche Erzählungen da sein soll? Gibt denn diese Blindenheilung ideell etwas wesentlich anderes aus als die Heilung am Teiche Bethesda? Daß das Wunder „sich nicht leugnen läßt“ trotz aller Versuche, die dazu gemacht werden, das ist ihm doch im Grunde mit allen anderen gemein und kann nicht für eine eigenthümliche „Idee“ ausgegeben werden, und auch das sich anschließende Wort: „Ich bin zum Gericht in die Welt gekommen“, hat ähnlichen Aussprüchen des dritten und fünften Kapitels gegenüber kein neues dogmatisches Moment [1]). So kommt die Baur'sche Construction

---

[1]) Nach Hilgenfeld a. a. O., S. 708, läge das eigenthümliche Moment der Geschichte in der „sinnbildlichen Andeutung, daß es außer der

gerade in diesem ihr günstigsten Theile des Evangeliums allmählich in's Stocken, um schließlich beim zehnten Kapitel das naive Geständniß abzulegen, daß der Witz ihr ausgeht: „was im zehnten Kapitel sich anschließt, hat kein besonderes Moment für die weitere Verfolgung der Hauptidee des Evangeliums." Indeß wenigstens am Ende dieses für Baur so undankbaren Kapitels, in welchem Jesus sich als den guten Hirten verkündet und über den Sinn seiner Gottessohnschaft sich mit den Juden auseinandersetzt, findet sich etwas zweckdienliches. Indem nämlich der Evangelist V. 40—42 die Peräer sagen läßt: „Johannes that kein Zeichen, aber alles, was er von diesem gesagt hat, ist wahr", will er andeuten, „daß wir die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkt der *σημεῖα* zu betrachten haben". Lassen wir diese eigenthümliche Exegese des Wortes der Peräer dahingestellt: aber wäre auch nur der Gedanke an sich richtig, wo bliebe die „Selbstvernichtung des Wunders" am Ende des vierten Kapitels, und was sollten wir mit Kap. 7. 8 u. 10 des Evangeliums anfangen, mit diesen vielen und langen Reden, die ein *σημεῖον* weder zum Anlaß noch zum Thema haben? Um die Verwirrung des Kritikers zu krönen, muß ihm eben jetzt, nachdem er den unter dem Gesichtspunkt der *σημεῖα* stehenden Theil des Evangeliums für „geschlossen" erklärt hat, im elften Kapitel das großartigste *σημεῖον* des Evangeliums erst kommen, die Auferweckung des Lazarus. Indeß, er weiß sich zu helfen: dies Zeichen ist nicht mehr, wie die bisherigen (— auch das Hochzeitswunder und das Meerwandeln? —) Gegenstand der Discussion mit den Juden, sondern dient [lediglich?] dazu, die Katastrophe des Lebens Jesu motivirend herbeizuführen. Natürlich werden alle Mittel aufgeboten, diese Motivirung als eine vom Evangelisten durch und durch erdichtete zu erweisen. Wir behalten uns, da der Schwerpunkt der Frage hier nicht in die Idee, sondern in die That-

---

geistigen Verstocktheit der Juden noch eine natürliche Blindheit — des Heidenthums — gibt, welche durch das Christenthum aufgehoben wird". Und diese Symbolisirung der heidnischen Blindheit im Gegensatz zur jüdischen Verstocktheit geschähe gleichwohl nicht an einem Heiden, sondern an einem Juden?

sächlichkeit des Wunders fällt, die Kritik dieser Kritik bis dahin vor, wo wir auf die johanneischen Wunder als solche kommen werden.

Der Uebergang zur Leidensgeschichte bietet in der Baur'schen Analyse wenig bemerkenswerthes, da das kritische Hauptthema dieses Abschnittes, die Uebergehung des heiligen Abendmahls und die Differenz des Todesdatums Jesu, für die Erörterung des Verhältnisses zu den Synoptikern aufgespart wird. Nachdem das zwölfte Kapitel einerseits in den Griechen, welche Jesum zu sehen begehren, die Perspective in die gläubige Heidenwelt eröffnet, andererseits auf den Unglauben der Juden noch einen Rückblick geworfen hat, motiviren sich die Abschiedsreden (von denen übrigens eine verhältnißmäßig einfache und treffende Entwickelung gegeben wird) dem Kritiker daraus, daß die Verherrlichung Jesu in der Welt nur mittelst des Glaubens derselben, und dieser Glaube nur mittelst des geisterfüllten Zeugnisses der Jünger möglich sei, also Jesus sich letzteren mit aller Macht der Liebe zuwenden müsse, um ihren Glauben zu befestigen, zu läutern und mit objectivem Inhalt zu erfüllen. Daß er hiemit nicht eine subjective Idee des Evangelisten, sondern die objective der heiligen Geschichte selbst ausspricht, mithin die Abschiedsreden nicht als erdichtete, sondern als wesentlich geschichtsnothwendige motivirt, scheint Baur nicht zu fühlen. — Die Leidensgeschichte selbst gibt ihm nur geringe Ausbeute; eine eigenthümlich johanneische Idee läßt sich hier nur finden in der Haltung des Pilatus, die wir besser bei der Erörterung des Verhältnisses zu den Synoptikern berücksichtigen werden, und in dem Ausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde des Gekreuzigten. „Je feierlicher der Evangelist hier bezeugt, gesehen zu haben, eine um so nähere Beziehung muß die Stelle auf den Hauptzweck des Evangeliums haben.“ Nun „darf es freilich nach dem Urtheil aller Sachkundigen als eine reine Unmöglichkeit angesehen werden, daß aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser, und noch überdies in bemerkbarer Sonderung, ausgeflossen ist.“ . . . Aber „was man mit leiblichen Augen nicht sehen kann, kann man geistig sehen“. „Das Wasser ist das Bild des Geistes, vgl. Kap. 7, 38, und wenn in dieser Stelle das Ausfließen des Wassers bedingt ist durch den erst noch folgenden Tod,

so ist ja dieser Tod nun wirklich erfolgt, und es fließt somit aus dem geöffneten Leibe nicht bloß Wasser aus, sondern auch Blut, das Symbol des Todes." Der Evangelist sieht demnach „in dem Tode Jesu unmittelbar den Anfang aller Segnungen, die für die Welt aus ihm hervorgehen sollen, die Fülle des geistigen Lebens, die durch das Princip des Geistes Christi ausfließen soll", und „nur die Wahrheit dieser Anschauung ist es, die er mit der unmittelbaren Selbstgewißheit seines christlichen Bewußtseins bezeugt". Und doch erfindet er der Wahrheit dieser Anschauung zulieb einen unhistorischen Lanzenstich, denn „soll Blut und Wasser von dem Leibe ausfließen, so muß der Leib dazu geöffnet sein, also durch einen Stich wie der einer Lanze". Ist es nun nur die Wahrheit einer geistigen, oder auch die Lüge einer sinnlichen Anschauung, die der Evangelist demnach hier bezeugen würde? Derselbe Mann, der seinen ersten Brief beginnt mit jenem *ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν*, der soll hier, wo er ein sinnliches Factum als solches ohne alle geistliche Deutung oder Andeutung mit einem *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν* bekräftigt, damit nur eine intellectuelle Anschauung haben ausdrücken wollen? Wo war Baur's exegetisches Gewissen, als er diese Behauptung hinschrieb, die er bei jedem apologetischen Theologen mit Hohn abgethan haben würde? Und wo war sein exegetisches Gewissen, als er (a. a. O., S. 218) die Stelle 1 Joh. 5, 6 *οὗτος ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι* als erklärende Parallelstelle abwies, weil — 1 Joh. 5, 6 nicht „Blut und Wasser", sondern „Wasser und Blut" stehe? Welches immer der nähere Sinn dieser epistolischen Stelle sei, das ist klar, dem Verfasser waren Wasser und Blut Symbole der Messianität Jesu [1]), und das Blut insonderheit ein Zeugniß, daß Jesus Christus *ἐν σαρκί* gekommen: sollte also nicht die Stelle Ev. 19, 34 ebendarum so accentuirt sein, weil es denselben Leuten gegenüber, die der erste Brief bekämpft, von Werth

[1]) Wahrscheinlich doch das Wasser als das Element der Jordanstaufe und so der Messiasweihe, das Blut als das Sinnbild des Kreuzestodes und so der Messiasvollendung.

war, die Realität des Blutes Christi zu bezeugen, und weil den mit Liebe symbolisirenden und typologisirenden Evangelisten das ausfließend gesehene, mit Wasser des Perikardiums oder zersetztem Blutwasser gemischte Blut sofort an jenes „Zeugnißgeben von Wasser und Blut“ (1 Joh. 5, 7. 8) gemahnte? Das setzt denn freilich die sinnliche Wahrheit der bezeugten Anschauung unbedingt voraus; die Realität der Leiblichkeit Christi (das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι) kann nur aus wirklich ausfließendem Blut bewiesen werden und die ganze unausgesprochene Symbolik der Betrachtung nur durch eine entsprechende sinnliche Wahrnehmung veranlaßt sein, wie denn auch die in V. 36. 37 folgenden Schriftcitate durchaus die sinnliche Wahrheit des Bezeugten zur Voraussetzung haben. Aber nun ist nach Baur das Bezeugte sinnlich genommen „rein unmöglich“. Eigen, — Scholten will diese Möglichkeit nur „dahingestellt sein lassen“; auch Keim und selbst Strauß („Leben Jesu“ von 1835, Bd. II, S. 599 der 3. Aufl.) geben zu, daß aus dem durch den Lanzenstich geöffneten Perikardium Blut und Wasser, nur nicht in merklicher Sonderung, ausfließen konnte; es steht also mit der „reinen Unmöglichkeit“ Baurs, die auch noch durch ein „überdies in bemerkbarer Sonderung“ limitirt werden muß, nicht recht geheuer [1]). Baur weiß auch, daß „Sachkundige“, Aerzte, zum Theil anders geurtheilt haben; dennoch schreibt er: „nach dem Urtheil aller Sachkundigen“. Und er höhnt über die Theologen, welche in diesem Fall „das Heil ihrer Wissenschaft und ihres Glaubens bei Medicinern und Anatomen suchen“ (a. a. O., S. 219, Anm.). Als ob die Möglichkeit eines anatomischen Befundes anderswie von den Theologen constatirt werden könnte, als durch Befragung der Sachkundigen, und als ob Baur nicht ebenfalls seine „reine Unmöglichkeit“ sich von „Sachkundigen“ hätte verbürgen lassen! Aber freilich, behufs Anfechtung des Evangeliums darf man

---

[1]) Auch die beanstandete „merkliche Sonderung“ ergibt sich unseres Wissens, wenn man annimmt, daß Jesus vermöge eines Herzbruchs gestorben, das Blut sich in's Perikardium ergossen habe, und hier die Zersetzung in serum und cruor eingetreten sei.

Mediciner und Anatomen befragen, nur nicht behufs seiner Bestätigung [1]).

In der Auferstehungsgeschichte kommt es Baur darauf an, dem Evangelisten eine spiritualistische, doketistische Idee anzubeweisen. Die schwierige Stelle Kap. 20, 17 (*μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς Ἀναβαίνω κ. τ. λ.*) wird benutzt, um die Auferstehung mit der Himmelfahrt coincidiren zu lassen und daraufhin die Erscheinungen des Auferstandenen im Jüngerkreise zu rein geistigen Phänomenen zu stempeln, zu einem Wiedersehen eben der Art, wie es in Synonymität mit der Verheißung des Geistes in den Abschiedsreden zugesagt sei. Wir werden die Stelle Kap. 20, 17 bei einem anderen Anlaß zu besprechen haben; daß die Folgerungen, welche Baur aus ihr zieht, unhaltbar sind, ist ohnedies klar. Wären auch wirklich die nachmaligen Erscheinungen Jesu im Jüngerkreise als rein geistig-himmlische gedacht, so wäre darum doch nicht, wie Baur will, die Auferstehung mit der Himmelfahrt vereinerleit und in ein rein geistiges Aufleben des in seinen status quo ante zurückkehrenden Logos verwandelt; denn als der Auferstandene der Maria Magdalena erscheint, ist er ja nach seiner wörtlichen Erklärung „noch nicht aufgefahren", vielmehr nach Baurs eigener Auffassung noch durch Anfassen aufzuhalten, also als Auferstandener in tastbarer Leiblichkeit. Aber auch nachher — wie könnte es der Sinn des Evangelisten sein, den Herrn leiblos, in rein geistiger Weise seinen Jüngern erscheinen zu lassen, wenn er diese doch erst (V. 20) durch das

[1]) Besonders unglücklich ist Strauß in der Behandlung dieses Punktes. „Wäre nur Blut ausgeflossen, so erschiene der Gestochene als bloßer Mensch; es muß noch etwas mitausgeflossen sein, und was kann dies anderes gewesen sein, als was der Tod Jesu den Seinen bringen sollte, der heilige Geist? Daneben mag der Evangelist das Ausfließen von Wasser und Blut zugleich für eine Todesprobe gehalten haben." Also halb ist das Blut nur einfaches Menschenblut, halb Symbol des Heilstodes, das Wasser halb der heilige Geist, halb Wasser des sich zersetzenden Blutes! Außerdem bedeutet nach Strauß das Wasser und Blut zugleich Taufe und Abendmahl, das Wasser insonderheit aber nicht bloß das Taufwasser, sondern zugleich das Wasser, das nach antiker Sitte dem Abendmahlswein beigemischt ward. So zu lesen im „Leben Jesu für's deutsche Volk", S. 541 u. 594.

Zeigen seiner durchbohrten Hände und Seite seiner gewiß werden, wenn er ihn an den Thomas die Aufforderung richten läßt: „Reiche deinen Finger her und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, uud sei nicht ungläubig, sondern gläubig?“ Freilich, gerade diese Thomasgeschichte zeigt, wie es in unserem Evangelium keinen so festen und unzweideutigen Thatbestand gibt, daß die Baur'sche Dialektik ihn nicht auflösen und in sein Gegentheil verwandeln könnte. Diese leibhafte Erscheinung des Auferstandenen ist nach Baur nur „der bildliche Ausdruck des Bewußtseins, daß der den Jüngern mitgetheilte Geist der von ihm gesendete ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist“. Als ob es sich in der Thomasgeschichte um die Herkunft des heiligen Geistes handelte, und nicht um die sinnenfällige Realität der Auferstehung Jesu! Aber hören wir in Baur's eigenen Worten den Gedankengang, durch welchen dies merkwürdige Resultat erreicht wird. „Je sinnlicher diese angebotene Probe, desto stärker contrastirt sie mit dem Tadel, den Thomas empfängt: ‚Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.‘ Die sinnliche Erscheinung des Herrn ist demnach an sich nicht nothwendig, der Glaube bedarf ihrer nicht . . .; für den rechten Glauben darf der Herr nicht mehr äußerlich erscheinen, er kommt nur im Geiste. Auf dem hohen Standpunkt dieses reinen, ohne Sehen glaubenden Glaubens werden die äußeren den Glauben vermittelnden Erscheinungen nur zu leichten durchsichtigen Formen, welche der Glaube gleichsam als die Reflexe seines eigenen Wesens nur dazu aus sich herausgehen läßt, um sich aus ihnen in sich selbst zurückzunehmen.“ Also die Erscheinungen des Auferstandenen sind bei Johannes nur Reflexe, welche der Glaube aus sich hervorgehen läßt, und zwar ein dichtender, der Unwirklichkeit und Ungeschichtlichkeit dieser Reflexe sich bewußter Glaube: so hat dieser Baur'sche Evangelist bereits vor 1700 Jahren die moderne Visionshypothese mit der Betrugsgewandtheit eines Reimarus'schen Apostels vereinigt! Hier ist, wie schon oben angeführt, selbst einem Strauß die Baur'sche Sophisterei zu arg geworden und er hat erinnert, daß ohne die Annahme, daß der Evangelist sich solche Scenen als wirklich geschehene vorgestellt habe, das vierte Evangelium nicht zu begreifen

sei („Leben Jesu“ von 1865, S. 610). Wir aber wenden uns mit Widerwillen ab von einer Kritik und Dialektik, die auf solche Weise dem Evangelisten die Worte im Mund und die Gedanken in der Seele verdreht und Schritt für Schritt begehrlich in ihn hineinliest, was sie aus ihm herauslesen möchte [1]).

Das ist in ihren hauptsächlichsten Zügen die berühmte Baur'sche Analyse des vierten Evangeliums, die Herleitung desselben aus ideellen Motiven, von welcher die antijohanneische Kritik bis heute nach dieser Seite hin fast ausschließlich lebt. Noch 1865 in seinem zweiten „Leben Jesu“ hat Strauß sie als ein kritisches Meisterwerk gepriesen, durch welches der Verfasser sich mit unvergänglichem Ruhm bedeckt und den Kampf um's johanneische Evangelium siegreich durchgefochten habe, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden seien (a. a. O., S. 108). Eine unbefangnere Nachwelt, wenn sie diese ermüdenden dialektischen Schraubengänge überhaupt noch durchwandert, wird hier eines der denkwürdigsten Exempel finden, wie weit von vorgefaßter falscher Meinung aus ein bedeutender Forscher durch selbstbetrügerische Dialektik in's Absurde und Sophistische verführt werden kann. Nicht einmal ein Plan des Evangeliums, der — ob richtig, ob irrig — diesen Namen verdiente, wird mit allen jenen Gewaltsamkeiten herausgebracht. Bald ist vom Proceß des Glaubens und des Unglaubens, bald vom Gesichtspunkt der σημεῖα, bald von Judenthum und Heidenthum, oder von jerusalemitischem und galiläischem Standpunkt die Rede, ohne daß uns irgendwie von

[1]) Unter den Nachfolgern Baurs ist hier besonders Scholten interessant. Er will die Frage nach der physischen Möglichkeit solcher in objectiver Realität gedachten Erscheinungen „dahingestellt“ lassen, „als zu einem Gebiete gehörig, auf dem wir uns nicht zu Hause fühlen“, — behauptet aber dann doch mit großer Gewißheit (— also inzwischen auf dem Gebiete des Jenseits heimisch geworden? —), da es keinen Hades gebe, so gebe es auch keine Auferstehung daraus. Er findet außerdem, daß Johannes die Auferstehung Jesu „vielleicht unter Beseitigung des Leichnams, auf visionäre Weise“ gedacht habe, denn „auch Thomas habe ihn nicht wirklich betastet“. Als ob der Evangelist nicht das wenigstens mit allen Mitteln der menschlichen Sprache ausgedrückt hätte, daß Thomas ihn hätte betasten können! Läßt sich mit solchen bodenlosen Willkürlichkeiten der „Kritik“ überhaupt noch wissenschaftlich streiten?

einem dieser Punkte aus eine lichte Durchsicht durch die Anlage des Buches eröffnet würde. Daß der Evangelist die Geschichte Jesu als einen Kampf von Licht und Finsterniß auffaßt, daß er diesen Kampf zu immer tragischeren Phasen fortschreiten und beide streitenden Mächte sich immer allseitiger entwickeln läßt, bis mit dem zwölften Kapitel die Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes für das „Licht der Welt" als vollendete Thatsache constatirt und zum zweiten Theil der Darstellung, zur vollendeten Offenbarung des Lichtes im Kreise seiner Freunde und in Todesschatten und Auferstehungsglanz übergegangen werden kann, — das hat man bereits vor Baurs Bemühungen auf de Wette'schem Standpunkt gewußt, und das verträgt sich vollständig mit der geschichtlichen Auffassung des Evangeliums. Nun mag es sein, daß Baur hie und da die ideellen Gesichtspunkte, welche die Auswahl und Darstellung des Evangelisten auch im Einzelnen mitbestimmt haben mögen, richtig erkannt hat: uns das Geheimniß seiner Composition wahrhaft zu enträthseln, daran hinderte ihn nächst dem falschen Schlüssel, den er an die zu eröffnende Thür mitbrachte, sein einseitiger Logicismus. Wer ein Werk des christlichen Alterthums, ein Werk, dessen Verfasser überdies handgreiflich kein geschulter Dialektiker war, einseitig nach dialektischen Gesichtspunkten construiren will, anstatt sich in die vielseitige Wechselwirkung von Reflexion und unmittelbarem Tact, Individualität und Tradition, religiösen und schriftstellerisch-künstlerischen Motiven, Erinnerung und Lehrgedanken, Rücksicht auf die Darstellung der Vorgänger und auf das gegenwärtige Bedürfniß der Christenheit möglichst hineinzuversetzen, mit einem Worte seine Aufgabe historisch und psychologisch zu fassen, der kann gar nicht anders, als ein solches Werk verkennen und verzerren.

Indeß diese unglückliche Construction des Johannesevangeliums aus der Idee bildet doch nur die eine Seite der kritischen Arbeit. Wie bereits oben bemerkt, hat schon Baur dieselbe stückweise ergänzt durch eine realistischere Betrachtung, durch Einzelvergleichung johanneischer Mittheilungen mit synoptischen, um so an denjenigen

Punkten, an welchen die beiderseitige Darstellung collidirt, die historische Ueberlegenheit der Synoptiker und den gänzlichen Mangel an selbständigem Material auf johanneischer Seite darzuthun, und nach dieser Seite hin haben ihn seine Nachfolger, in dem Gefühl, daß er nach derselben noch nicht genug, dagegen nach der anderen, ideellen zu viel gethan, vorzugsweise zu ergänzen gesucht [1]). Wir gehen mit ihnen zu dieser allerdings fruchtbareren Untersuchungsweise über, nicht sowol um die unzähligen kleinen Nergeleien, welche mit wahrhaft inquisitorischer Geschicklichkeit gegen die johanneische Darstellung ausgedacht worden sind, alle einzeln zu widerlegen (— ein gutes Theil derselben wird sich im Verlauf unserer zweiten Abhandlung gelegentlich erledigen —), sondern um an einer Reihe von Hauptpunkten positiv darzuthun, wie das behauptete Verhältniß des Johannes und der Synoptiker vielmehr das umgekehrte ist; wie der vierte Evangelist, weit entfernt, kein eigenes historisches Material zu haben, nach allen Regeln vergleichender Quellenkritik sich als der selbständige, überlegene, von persönlicher Erfahrung ausgehende Berichterstatter bewährt.

Die Untersuchung des historischen Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern hat zur Vorfrage die Frage nach ihrem literärischen Verhältniß. Daß der vierte Evangelist nicht nur später als die drei ersten geschrieben, daß er sie auch gekannt und bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt hat, wird gegenwärtig von beiden Seiten zugegeben und läßt sich nicht wohl verkennen. Wir halten allerdings den ausführlichen Beweis, den Holtzmann für eine literärische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern zu führen gesucht hat, für weit über's Ziel hinausschießend [2]). Aber wenn der Evangelist Kap. 3, 24

---

[1]) Vgl. Keim, Leben Jesu, Bd. I, S. 122, wo ausgeführt wird, Baurs Kritik sei nicht veraltet; er habe die Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums nur nicht genug, mehr nur aus der zugrunde liegenden Idee als aus den Thatsachen bewiesen.

[2]) In Hilgenfelds „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie" 1869, S. 62ff. Ich erlaube mir nach wiederholter Durchsicht das obige Urtheil über diese Abhandlung, ohne in eine Einzelkritik derselben, die weitläuftiger werden müßte, als diese selbst, hier eingehen zu können. Schriftstellerische Aehnlichkeiten für Abhängigkeiten zu nehmen, ist in der ganzen Welt der

bemerkt: „denn Johannes war noch nicht in's Gefängniß gelegt", ohne von dieser Gefangenschaft vorher etwas erwähnt zu haben, so erklärt sich das nur aus dem Motiv, die synoptische Darstellung zu berichtigen, welche die Gefangennehmung des Täufers bereits mit dem Auftreten Jesu zusammenfallen läßt. Oder wenn er Kap. 11, 1 Bethanien als das „Dorf der Maria und Martha" bezeichnet, Namen, die bis dahin noch gar nicht bei ihm vorgekommen sind, so ist die Bezugnahme auf Luk. 10, 38—42 mit Händen zu greifen. Ebenso setzt er dort V. 2 die bethanische Salbungsgeschichte des Matthäus und Markus als bekannt voraus; desgleichen Kap. 6, 67 die Apostelwahl, wenn er von den „Zwölfen" redet, ohne deren Erwählung berichtet zu haben, und nicht anders ist es in verschiedenen weniger handgreiflichen Fällen. Wenn nun unser Evangelist bei solcher Kenntniß und Voraussetzung der Synoptiker eine Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu gibt, die mit jenen nur ausnahmsweise parallel geht, vielmehr ganz überwiegend Anderes, Neues mittheilt, in welchem principiellen Sinne werden wir sein Verfahren zu nehmen haben, in dem der Ausschließung oder in dem der Ergänzung des Synoptischen? Die kritische Schule versucht es, ihm den Sinn der Ausschließung zu geben; wenn Johannes die Kindheitsgeschichte, die Taufe und Ver-

Literatur möglicherweise ein Trugschluß, nirgends aber eher als da, wo zwei Schriftsteller demselben eigenthümlichen Ideenkreis und derselben durch diesen erzeugten neuen Sprachbildung angehören. Geht man freilich von der Voraussetzung aus, daß Johannes keinen selbständigen historischen Fonds habe, sondern in allen Coincidenzpunkten mit den Synoptikern nur vom Borg lebe, so wird man hundert scheinbare Abhängigkeiten entdecken; nur hat man dann eben schon vorausgesetzt, was erst zu beweisen gewesen wäre. Aber auch ein Pseudo-Johannes, wie die Kritik ihn voraussetzt, müßte doch ein viel zu geistvoller und origineller Schriftsteller gewesen sein, um seine Ausdrücke aus allen Ecken und Enden des Neuen Testaments zusammenzustoppeln, und je kleinlicher man ihn hierin denkt, umsoweniger läßt er sich zu gleicher Zeit als der rücksichtslos kühne Erfinder und Erdichter vorstellen, der er gewesen sein soll. Eine bescheidene Anzahl von Reminiscenzen aus den Synoptikern dagegen geben wir gerne zu: sie konnten einem Apostel wie einem Nichtapostel aus vorgängiger Lectüre im Gedächtniß bleiben, und für den einen wie den anderen war es natürlich, ehe er an die Ausarbeitung eines eigenen Evangeliums ging, sich seine Vorgänger noch einmal sorgfältig anzusehen.

suchung Jesu, die Abendmahlseinsetzung, den Kampf von Gethsemane, überhaupt irgend einen synoptischen Zug, der sich mit der angeblich johanneischen Tendenz nicht reimen zu wollen scheint, nicht noch einmal erzählt, so folgert man flugs, daß er durch sein Schweigen dawider habe Protest einlegen und das Uebergangene für seine Leser aus dem Lebensbilde Jesu, wie er es ihnen einprägen wollte, habe ausstreichen wollen [1]). Ist diese Schlußfolgerung überhaupt eine vernünftig mögliche? Die kritische Schule selbst kann sie nicht durchführen; „die genaue Erzählung der evangelischen Geschichte", sagt Keim (a. a. O., S. 105), „ist unter Voraussetzung der sonstigen Kenntniß des Lesers öfters abgelehnt (Kap. 2, 23; 4, 45; 10, 32; 12, 37 und besonders Kap. 12, 2)": wie kann denn aber dasselbe Schweigen des Evangelisten einmal die Wahrheit und ein andermal die Unwahrheit der synoptischen Tradition ausdrücken wollen? So wenig er die Apostelwahl leugnet, indem er sie nicht erzählt (vgl. Kap. 6, 70 *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην*), so wenig ist es ihm — wie schon oben ausgeführt — eingefallen, die Taufe Jesu zu leugnen, auf die er vielmehr unverkennbar anspielt, und so wenig ist es ihm eingefallen, die Bergpredigt, die Abendmahlsstiftung, den Gethsemanekampf dadurch, daß er sie nicht überflüßigerweise noch einmal berichtete, todtschweigen zu wollen. Wie wir schon früher hervorgehoben haben: welch ein Narr wäre er auch gewesen, wenn er sich eingebildet hätte, Dinge, welche für jeden Christen notorisch und selbstverständlich waren, nicht etwa durch ausdrückliche Bestreitung, sondern durch einfache Uebergehung, durch Uebergehung in einem Buche, welches zudem bekennt, nichts weniger als ein vollständiges Leben Jesu zu sein (Kap. 20, 30), im christlichen Bewußtsein auslöschen zu können! Und nicht nur ein Narr, auch ein mit der Kirche seiner Zeit ganz Zerfallener hätte er auf diesem Standpunkt sein müssen; ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, welcher sich den synoptischen Evangelien und selbst dem heiligen Abendmahle so entwerthend und

[1]) So leugnet z. B. nach Keim das vierte Evangelium das Kreuztragen des Simon von Cyrene, — einfach weil es nichts davon sagt; oder es läßt nach Scholten die Fürbitte für die Henker weg, weil sein Jesus nach Kap. 17, 9 „nicht für die Welt bittet", will sie also durch sein Schweigen für unwahr erklären. Dieselbe Schlußfolgerung kehrt unzähligemal wieder.

verwerfend gegenüberstellte, ließe sich — hierin ein potenzirter Marcion — schlechterdings nur auf einem durchaus häretischen Standpunkt denken; ein solcher Standpunkt aber ist weder im Johannesevangelium sonst irgend zu spüren, noch auch würde die damalige schon so entschieden traditionsgläubige Kirche das Buch eines so radicalen Opponenten gegen die geheiligtsten Ueberlieferungen sich als apostolisch und kanonisch angeeignet haben. Gegen diese vollkommen durchschlagenden Gesichtspunkte kommt dasjenige, was man etwa zu Gunsten jener Todtschweigungshypothese anführen könnte, daß Johannes doch auch manche synoptischen Materien wiederhole, also die übergangenen nicht bloß überflüßigkeitshalber unwiederholt gelassen haben könne, und daß er für das Uebergangene selten erkennbare Fugen lasse, also es durch das Strenggeschlossene seiner Darstellung ausschließe, nicht auf. So oft er synoptische Materien ausnahmsweise wiederholt, so oft läßt sich das Motiv ohne Mühe errathen, das ihn eine Ausnahme von der Regel machen heißt [1]; das Andere aber, daß er für das Uebergangene zumeist keine Fugen läßt, liegt einerseits an der biblischen Einfalt seiner — gelehrten Ansprüchen allerdings nicht entsprechenden — Erzählung, andererseits an der großartigen Freiheit derselben, mit der er — um äußerlich-chronistische Genauigkeit unbekümmert — große summarische Lehr- und Geschichtsbilder entwirft, in die das synoptische Einzelmaterial mitunter geradezu musivisch eingefügt wird [2]).

So dürfen wir es denn als festen Ausgangspunkt für die Vergleichung zwischen johanneischer und synoptischer Darstellung setzen, daß jene die Materialien der letzteren durch ihr Schweigen

---

1) Die Tempelreinigung bringt er, schon um ihr ihre richtige Stellung zurückzugeben, die Speisung der 5000 als Thema der folgenden Predigt, das Meerwandeln als unentbehrlichen Uebergang vom Schauplatz des Wunders zu dem der Lehrrede, den Einzug in Jerusalem zur Motivirung der Katastrophe, die Salbung zur Motivirung des Verrathes. In der Leidensgeschichte mußte, um einzelnes ergänzen und berichtigen zu können, irgendwie das Ganze umfaßt werden; ähnlich im Auferstehungsbericht.

2) Vgl. das lehrreiche Beispiel Kap. 6, 69, wo das Bekenntniß des Petrus mit einem ähnlichen, bei anderer Gelegenheit gesprochenen Zeugnißworte desselben combinirt ist, — eine Freiheit, die indeß nicht erst Johannes, sondern schon Matthäus sich reichlich genommen hat.

durchaus nicht ausschließen, vielmehr wenigstens für den congruirenden Zeitbereich, auf den sich die behauptete Augenzeugenschaft allerdings beschränkt, bestätigen und durch ihre eigenen Mittheilungen ergänzen will. Es versteht sich von selbst, soll aber für Mißverstand und Mißdeutung ausdrücklich bemerkt sein, daß dieser Ergänzungsgesichtspunkt des Evangelisten die Durchführung eines eigenen großen leitenden Gedankens nicht ausschließt; dieser leitende Gedanke, schon im Prolog angekündigt, wird sich eben in der Auswahl der ergänzenden Materien bethätigen und gewissermaßen selbst Ergänzung im großen Style sein [1]). — Die große Tragweite dieses Ergänzungsverhältnisses für unsere ganze weitere Untersuchung liegt auf der Hand. Die Sache zwischen Johannes und den Synoptikern liegt nun von vornherein nicht so, wie Baur sie terroristisch zu stellen sucht, als ob wir zwischen der Glaubwürdigkeit des einen und des anderen Theiles schlechthin zu wählen, also bei einer Bevorzugung des Johannes den Synoptikern ihren geschichtlichen Charakter abzusprechen hätten, sondern sie steht so, daß die johanneische Darstellung selbst es verlangt, im Großen und Ganzen mit der synoptischen vereinbart zu werden, und daß erst auf Grund dieser Vereinbarung die Abweichungen zu bemessen und zu würdigen sind.

An dem ergänzenden Verfahren hängt nun von selbst das berichtigende. Ohne daß bei der alterthümlichen Einfalt des Schriftstellers je eine besondere Ankündigung desselben zu erwarten wäre, waltet es überall da, wo die Abweichung von den Synoptikern eine positive, den synoptischen Befund positiv ausschließende ist, wie in der Bemerkung Kap. 3, 24, oder in der Erzählung der wiederholten Festreisen nach Jerusalem. Der „Kritik“ zufolge ist dies berichtigende Verfahren nur Schein: in allen den Fällen, in denen das vierte Evangelium mit den drei ersteren coincidirt, ohne doch zu congruiren, soll es dieselben nicht aus überlegener

[1]) Hiemit erledigt sich der Ausruf Keims („Geschichte Jesu“, 2. Aufl., S. 45): „Kann ein Evangelium, welches nur eine Auslese des Schwersten und Höchsten gibt und doch einen Einzelverlauf zu schildern unternimmt, ein treues Bild geben?“ Als ob Johannes nicht die Synoptiker in seiner Leser Händen gewußt, und selbstverständlich vorausgesetzt hätte, daß die von ihm hervorgehobenen Züge sich in ein bereits durch jene vorhandenes und in der Kirche lebendes Jesusbild eintragen würden!

Sachkunde zurechtstellen, sondern, soweit es mit ihnen stimmt, aus Abhängigkeit von ihnen, soweit es nicht stimmt, aus frei umbildender Erdichtung zu erklären sein. Aber diese Erklärung, nach welcher der vierte Evangelist immer schon im voraus verloren ist, er stimme mit den Synoptikern oder stimme nicht, ist nicht nur eine pure petitio principii: sie leistet auch nicht, was jede Erklärung leisten muß, sie ergibt — auch ganz abgesehen von dem, was wir oben über die unverkennbare geschichtliche Denkart des Evangelisten ausgeführt haben — gar keinen durchführbaren Gesichtspunkt, kein vernünftiges Princip seines schriftstellerischen Verfahrens. Nach Hilgenfeld a. a. O., S. 720 z. B. „verräth sich eine gewisse Gebundenheit des Evangelisten an die synoptische Darstellung darin, daß er an die Spitze des öffentlichen Lebens Jesu eine Reise nach Kapernaum setzt". Da nun aber diese Reise nach Kapernaum Kap. 2, 12 mit der synoptischen Matth. 4, 12 weder der Zeit nach stimmt (hier vor, dort nach der Gefangennehmung des Täufers), noch dem Wege nach (hier von Kana her, dort direct von Judäa), noch endlich der Bedeutung nach (hier kurzer Uebergang zu einer Festreise, dort Eröffnung eines bleibenden galiläischen Aufenthaltes), so wird man sagen müssen: diese „Gebundenheit an die synoptische Darstellung" wäre doch eine außerordentlich ungebundene. Ein fernerer Beweis, wie das Johannesevangelium die Synoptiker „zugrunde lege", soll nach demselben Schriftsteller darin bestehen, daß „es gerade mit dem anfängt, was bei jenen das Endergebniß ist" (messianische Anerkennung Jesu, Bewußtsein der Gottessohnschaft und Todesbestimmung, Auftreten in Jerusalem und Bruch mit dem dortigen Judenthum durch die Tempelreinigung u. s. w.). Sonach bestünde das „Zugrundelegen" der Synoptiker in einem Auf-den-Kopf-Stellen der Synoptiker! Und derselbe Schriftsteller, der sich ohne historischen Grund so enorme Abweichungen erlaubte, sollte doch wieder in solchen Kleinigkeiten, wie den zweihundert Denaren der Speisungsgeschichte, oder dem Salben der Füße statt des Hauptes in Bethanien, oder der Unterbringung des synoptischen: „Stehet auf, lasset uns gehen!" (vgl. Matth. 26, 46 und Joh. 14, 31) an den Buchstaben des Markus oder Matthäus oder Lukas sich angeklammert haben? Auf solche Absurditäten geräth man, wenn man den einfachen, geraden Weg,

den eine wirkliche historische Kritik zu gehen hätte, aus Vorurtheilen verschmäht. Trifft ein späterer Erzähler mit Vorgängern, die ihm bekannt sind, zusammen, und weicht dabei theilweise von ihnen ab, so wird einer wirklichen historischen Kritik doch keine Frage näher liegen, als die: Ist er nicht, wie er sich gibt, ein überlegener Kenner des Sachverhaltes, der jene — die notorisch nur aus zweiter, dritter Hand geschöpft haben — in diesen Fällen berichtigt? Und diese Frage wird nach den Regeln historischer Kritik bejaht werden müssen, wenn sich herausstellt, daß jene Abweichungen einmal mit den allgemeinen geschichtlichen Verhältnissen besser zusammenstimmen als die Angaben jener, und andererseits sich nicht aus der Tendenz herleiten lassen, die man dem nachfolgenden Berichterstatter etwa zutrauen könnte. — Wie sehr diese beiden Kennzeichen überlegener geschichtlichen Zuverläßigkeit dem vierten Evangelisten eignen, wird uns sogleich der erste und wichtigste Vergleichungspunkt, der Grundriß des öffentlichen Lebens Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes, bewähren.

Nach den Synoptikern ist dieser Grundriß bekanntlich der: Jesus tritt nach seiner Taufe und Versuchung gleichzeitig mit der Gefangennehmung des Täufers von Kapernaum aus in Galiläa auf und verbleibt daselbst in ununterbrochener Wirksamkeit bis kurz vor seinem Tode, wo er auf's Osterfest nach Jerusalem geht und nach rasch verlaufenden Streitverhandlungen dem Hasse der Meister in Israel zum Opfer fällt. Im vierten Evangelium dagegen verläuft das öffentliche Leben Jesu nach einem viel complicirteren Schema, indem sein Schauplatz wiederholt zwischen Galiläa und Judäa wechselt und Jerusalem als ein von Anfang in's Auge gefaßter und immer wieder aufgesuchter Zielpunkt erscheint. Der unbefangene Eindruck wird hier von vornherein für die johanneische Darstellung sein, weil sie die ungleich genauere, in die Einzelwendungen des Lebens Jesu eingehende ist und hiefür überall sorgsame Zeit- und Ortsangaben beibringt, während die synoptische Erzählung in Betreff solcher Angaben ganz sorglos, vielfach auch über Zeit und Ort offenbar im Unklaren ist. Sind nun etwa die Synoptiker — bei allem nicht genug zu preisenden geschichtlichen Gehalt und Werth ihrer Berichte — als Schriftsteller solche Leute, daß sie einer Bevorzugung des johanneischen

Schemas erhebliche oder gar unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellten? Man könnte das behaupten, wenn einer von ihnen, oder wenn der muthmaßliche Verfasser ihrer gemeinsamen Hauptquelle ein Apostel, ein Begleiter Jesu auf Schritt und Tritt gewesen wäre, welcher den johanneischen Verlauf des öffentlichen Lebens im Falle der Geschichtlichkeit desselben hätte kennen und bezeugen müssen. Indeß auch Baur, wiewol er hin und wieder Miene macht, die Freunde des Johannes mit der Apostolicität des Matthäus zu schrecken, kann bei aller Vorliebe für das erste Evangelium doch nicht mehr als eine nach Gestalt und Art nicht näher erkennbare apostolische Grundlage desselben behaupten, eine Grundlage, die, wenn sie laut des bekannten Papiaszeugnisses eine Spruchsammlung und nicht eine Erzählschrift gewesen ist, dem Johannesevangelium hinsichtlich des Grundrisses seiner Erzählung nicht die geringste Concurrenz macht. Daß keines der drei synoptischen Evangelien auf apostolischen Ursprung Anspruch hat noch erhebt, darf heutzutage als ein gesichertes Ergebniß biblischer Forschung betrachtet werden. Ebenso — trotz allen Sträubens der Tübinger Schule —, daß allen dreien laut Ausweis derjenigen Stücke, welche sie in wesentlich gleicher Fassung und Folge haben, eine schriftliche Hauptquelle, ein „Urevangelium“ zugrunde liegt. Mag das Verhältniß unseres Markus zu diesem Urevangelium noch unaufgeklärt, mag die relative Priorität zwischen unserem Matthäus und Markus noch streitig sein: das ist für eine ohne Vorurtheil angestellte Prüfung nicht zu verkennen, daß letzterer die gemeinsame Hauptquelle ohne erhebliche Zuthaten, jener sie in Verschmelzung mit einer uralten Spruchsammlung [des Apostels Matthäus] darstellt, Lukas aber dieselben beiden Quellschriften in anderer Combinationsweise und unter Hinzuthun einer reichen, wol meist aus mündlicher Ueberlieferung stammenden Nachlese verarbeitet hat. Ist dem aber so, so folgt, daß Auswahl und Anordnung der Synoptiker wesentlich bestimmt worden ist durch Inhalt und Folge der erzählenden Hauptquelle, des Urevangeliums. Dies Urevangelium aber, vielleicht mit der Markusschrift des Papias identisch, vielleicht — falls wir die letztere als bloße ungeordnete Materialiensammlung zu denken haben („οὐ τάξει“, Papias) — bereits eine ordnende und ergänzende Bearbeitung derselben, war

als Composition jedenfalls von einer galiläischen Anschauung des öffentlichen Lebens Jesu aus verfaßt; das beweist sein Auferstehungsbericht, wie er aus Mark. 13, 28 und 16, 1—8; Matth. 26, 32; 28, 1—10 und 16—20 sich zu erkennen gibt. Denn dieser Auferstehungsbericht kennt nur ein galiläisches Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern, übergeht dagegen die ersten und für die Apostel wichtigsten Erscheinungen in Jerusalem, wie sie nicht nur Lukas, sondern in Uebereinstimmung mit ihm auch Paulus bezeugt [1]), kann daher selbstverständlich nicht apostolischen,

---

1) Zwar hat Keim („Leben Jesu", Bd. III, S. 533 f.) neuerdings auch für die paulinischen Erstlingserscheinungen den galiläischen Schauplatz behauptet, aber mit einem Willkürschluß ohnegleichen; weil die Erscheinung an die Fünfhundert vermuthlich galiläisch sei, so seien es wohl auch die an Petrus und die Elfe. Diesem Trugschluß zulieb wird selbst Das geleugnet, daß die Erscheinung an Petrus am dritten Tage nach der Kreuzigung erfolgt sei; nur die Auferstehung selbst sei am dritten Tage gedacht. Aber wie sollten denn die Jünger darauf kommen, die Auferstehung auf den dritten Tag zu setzen, wenn nicht an diesem, sondern an einem späteren die erste Erscheinung erfolgt wäre? Ist sie aber am dritten Tage erfolgt, so muß sie auch in Jerusalem und nicht in Galiläa erfolgt sein, denn bis zum dritten Tag hätten die Jünger, auch wenn sie wider das Gesetz den ganzen Sabbat gereist wären, noch nicht in Galiläa angelangt sein können. In diesem Stück wie in so vielen leidet das geistvolle und gelehrte Werk von Keim an einer maßlosen Subjectivität des kritischen Urtheils und an einem blinden Vorurtheil für das erste Evangelium und gegen alle anderen, zuallermeist gegen das vierte. Wenn wir im Folgenden dies an einer Reihe von Beispielen zu zeigen haben werden, so wollen wir im voraus constatiren, daß wir nur eine mäßige Auswahl aus der Unzahl von Fällen treffen, in welchen sich bei Keim eine stimmungsvolle Rhetorik mit Kritik verwechselt. Andererseits erklären wir gern, daß wir mit dieser beiläufigen Einzelkritik über die mancherlei Verdienste und glänzenden Seiten des Buches durchaus nicht abzusprechen gewillt sind. — [Meine vorstehende Argumentation in Betreff des dritten Tages meint Keim in seiner neuen Auflage S. 352 mit den Worten abthun zu dürfen: „Beyschlag entdeckt im dritten Tag bei Paulus ein sicheres Zeichen seiner Kenntniß jerusalemischer Erscheinungen. Wie neu und glücklich!" Das ist die ganze Widerlegung. Er selbst will den dritten Tag auch bei Paulus aus Hos. 6, 2 ableiten, also in's Reich der Sage verweisen, ein Gewaltact, zu dem selbst ein Gegner der realen Auferstehung wie Holsten nicht hat fortschreiten mögen (vgl. Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus, S. 119 u. 234). Als ob Paulus nicht ausdrücklich bezeugte, er habe den Korinthern die nachfolgenden Notizen gegeben, wie er selbst sie empfangen, d. h. von Petrus und den übrigen Augenzeugen erhalten!]

sondern nur galiläisch-gemeindlichen Ursprungs sein. Mochte daher in diesem Urevangelium immerhin eine Reihe von Einzelmittheilungen enthalten sein, welche nur aus apostolischem Munde (— nach Papias aus gelegentlichen Predigterzählungen des Petrus —) stammen konnten: den Grundriß und Zusammenhang muß diejenige Ueberlieferungsgestalt hergegeben haben, in welcher das öffentliche Leben Jesu in der Anschauung nichtapostolischer galiläischer Christen fortlebte. In der Anschauung dieser Galiläer, unter denen die ständigen Begleiter der Wege Jesu längst nicht mehr weilten, spiegelte sich jenes öffentliche Leben natürlich nicht nach allen seinen nur einem durchgängigen Augenzeugen behaltbaren Einzelwendungen, sondern in einem sehr vereinfachten Schema, einem Schema, welches die „Tage Johannis des Täufers“ als Anfangspunkt, die Ausgänge Jesu in Jerusalem als Endpunkt fixirte und dazwischen galiläische Reden und Thaten nach ungefährer Unterscheidung des Früheren und des Späteren aufreihte. Tritt nun einem solchen Schema, wie es bekanntlich den Synoptikern gemeinsam zugrunde liegt, im vierten Evangelium ein anderes, viel artikulirteres und complicirteres entgegen, so leuchtet ein, wie in ersterem nicht der geringste Grund liegt, die größere Genauigkeit und Geschichtstreue des letzteren zu beanstanden, zumal unter den Synoptikern wenigstens Lukas, so wenig er den ursprünglichen Verlauf der Dinge zu reconstruiren im Stande war, durch seinen neun Kapitel langen Reisebericht gegen den einseitigen Galiläismus des Urevangelisten bereits Protest erhoben hat.

Hält man diese Natur und Entstehung des synoptischen Berichtes im Auge, so reimt sich bei allem formalen Widerstreit die johanneische Darstellung mit der synoptischen materiell ohne allen Zwang. Zunächst in chronologischer Beziehung. Wenn nach Johannes in's öffentliche Leben Jesu drei Passahfeste fallen, von denen das erste (Kap. 2, 13) ihn erst kürzlich hervorgetreten findet, das letzte (Kap. 13, 1) ihm sein irdisches Ziel steckt, wenn also das öffentliche Leben Jesu nach Johannes ein weniges über zwei Jahre dauert [1]), so erhebt die synoptische Darstellung hiegegen in

[1]) Nach Keim freilich (a. a. O., Bd. I, S. 130) „liegen die künstlichen Gründe der Jahrdreiheit auf der Hand“. Also zwei Jahre und etliche Tage sind — und zwar mit Emphase — = drei Jahre?

Wahrheit keinen Widerspruch. Nur ein aus dem einen synoptischen Passah abstrahirter Schein ist es, wenn die Kirchenväter, und nun wieder die antijohanneischen Kritiker die einjährige Dauer des synoptischen Lehramtes Jesu behaupten; in Wahrheit sagen die Synoptiker über diese Dauer gar nichts, es sei denn, daß man aus der Geschichte vom Aehrenraufen, die doch in die Zeit des um Mitte Nisan fallenden Ernteanfangs zu denken ist (v. Winer s. v. Ernte), den Schluß ziehen darf, daß auch nach den Synoptikern ein Passah (= Joh. 6, 4) mitten in das öffentliche Leben Jesu hineingefallen. Es ist nicht wesentlich anders mit der geographischen Enantiophanie. Allerdings, dafür, daß Galiläa der Hauptschauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen, kommt der synoptische Bericht mit seiner ganzen Existenz auf. Allein der johanneische verweigert dies Zugeständniß durchaus nicht. Wenn Jesus, wie Joh. 4, 1—3 schließen läßt, bald nach dem Kap. 2, 13 notirten Passah den judäischen Schauplatz mit dem galiläischen vertauscht [1]), um denselben mit alleiniger Unterbrechung der Festreise Kap. 5, 1 bis zum Laubhüttenfest des zweiten Jahres (Kap. 7, 2) festzuhalten, so ergibt das auch nach Johannes eine galiläische Hauptperiode von mindestens fünf Vierteljahren, also beiläufig zwei Dritteln der ganzen johanneischen Lehramtsdauer [2]). Auch

[1]) Vielfach nimmt man Kap. 4, 35 (οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται) als Bestimmung der Jahreszeit und bringt so das absurde Resultat heraus, daß Jesus bis kurz vor seiner Jerusalemfahrt Kap. 5, 1 in der Nähe von Jerusalem geweilt, auch der Täufer bis etwa vier Monate vor der Speisung der Fünftausend in Freiheit gewirkt hätte. Aber wenn man jenes Wort im natürlichen Sinne nimmt, wie paßt dazu die geistliche Widerlegung ἰδοὺ λέγω ὑμῖν κ. τ. λ.? Offenbar ist schon jenes ὑμεῖς λέγετε bildlich gemeint, ein Sprichwort, das in hiesiger Anwendung sagen will: ihr erwartet das Reich Gottes immerfort als ein rein-künftiges, zu dem sich unser gegenwärtiges Thun wie Aussaat zur Erndte verhalte; aber siehe da, es tritt schon hier vor euren Augen als gegenwärtiges, in dem Saat und Erndte zusammenfällt, in die Erscheinung.

[2]) Diese einfache Rechnung veranlaßt Keim (S. 386 der neuen Aufl.) zu einem ironisch-rhetorischen Erguß. „Welche Heilung unserer Irrthümer", ruft er aus, „aber auch welch sonderbarer Verstoß des Kritikers gegen sich selbst, der uns unser Galiläa so tief heruntersetzte. Freilich, seine Behauptung gelingt ihm doch nur, indem er ohne langes Besinnen das Zeitzeichen Kap. 4, 35 für irrelevant erklärt, den Aufenthalt in Galiläa Kap. 4, 43

nach Johannes also ist Galiläa der Hauptschauplatz des öffentlichen Wirkens Jesu gewesen, was nur darum so wenig in die Augen fällt, weil er — seinem oben erörterten schriftstellerischen Verhältniß zu den Synoptikern gemäß — den hier so reichen Bericht derselben voraussetzt, anstatt ihn zu wiederholen, und daher aus diesem größten Theil der umspannten Zeit nur weniges mittheilt. Daß nun in diese galiläische Hauptperiode bei dem losen Gefüge der synoptischen Stoffe die Reise Joh. 5 sich nicht einfügen lasse, wird man nicht behaupten können; auch Freunde der „Kritik" lassen sie mit der Jüngeraussendung coincidiren und finden in Matth. 11, 7 ff. eine Parallele zu den Reden Joh. 5 [1]).

aufbläht, den Aufenthalt in Jerusalem Kap. 5, 1 verdorren läßt, während er gleichzeitig daran entfernt nicht denkt, wie unhistorisch und wie präoccupirt, wenn nicht gar malitiös gegen Galiläa eine Geschichtschreibung erscheinen muß, welche diese Zweidrittelwirksamkeit vor dem Auge und Urtheil der Leser nahezu zu Secunden und Atomen zusammenschrumpfen ließ." Also wenn ich behaupte, Jesus hat als Messias ganz Israels sich unmöglich auf Galiläa beschränken können, hat auch, wenn er den Täufer als seinen Bahnbrecher betrachtete, nicht in der von diesem am wenigsten berührten Landschaft beginnen können, so ist das eine tiefe Heruntersetzung Galiläas! Und wenn ich den zwischen dem ersten und zweiten Passah beginnenden und sechs Monate nach dem letzteren endenden galiläischen Zeitraum Kap. 4, 43 bis Kap. 7, 10 auf fünfviertel Jahre anschlage und nur durch eine kurze Festreise unterbrochen denke, dann blähe ich hier auf und lasse dort verdorren! Ueber Kap. 4, 35 kann man ja disputiren; aber daß Kap. 5, 1 nur eine kurze Festreise ist, und daß die auf diesem Feste erfahrene Lebensbedrohung (Kap. 5, 16. 18) Jesum geraume Zeit von Jerusalem fern hält, hat bis jetzt meines Wissens noch kein Leser des vierten Evangeliums verkannt (Kap. 7, 1. 7. 21—23). Wird gleichwohl diese lange galiläische Periode bei Johannes nur durch die Abschnitte Kap. 4, 43—54 und Kap. 6, 1 — 7, 10 repräsentirt, so „schrumpfte" sie deßwegen für Leser, welche die synoptischen Evangelien besaßen und deren reichen Inhalt gegenwärtig hatten, noch lange nicht „zu Secnnden und Atomen zusammen". Daß es präoccupirt, ja malitiös von Johannes sei, die von den Synoptikern ausgebreitete Fülle galiläischen Materials nicht noch einmal auszubreiten, vielmehr ergänzend sich die außergaliläischen letzten Zeiten Jesu zum Hauptgegenstand zu erwählen (Kap. 7—20), das hätte doch nur etwa ein bornirter galiläischer Localpatriotismus vermeinen können, wie ihn allerdings Keim künstlich in sich reproducirt hat.

[1]) Vgl. Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 374; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 386.

Aber der Anfang und das Ende des öffentlichen Lebens? Den Synoptikern zufolge kommt Jesus, nachdem Taufe und Versuchung vorhergegangen, auf die Gefangennehmung des Täufers hin nach Galiläa und beginnt von Kapernaum aus seine öffentliche Wirksamkeit. Nach Johannes kehrt er aus der Umgebung des noch wirkenden Täufers zunächst nach Galiläa zurück, offenbart sich im engeren Kreise, läßt sich in Kapernaum nieder, tritt aber erst in Jerusalem beim Passah öffentlich auf, lehrt und tauft eine Zeit lang in der judäischen Landschaft neben dem Täufer und zieht sich dann in Folge feindlicher Blicke, die sich auf ihn richten, abermals nach Galiläa zurück, wo er nun erst zu Ansehen kommt (Kap. 4, 45). Da hat doch das allen Anschein für sich, daß wir bei Johannes den articulirten Verlauf der Anfänge Jesu haben, bei den Synoptikern ein ungenaues Summarium. Für die volksthümliche Erinnerung floß die Rückkehr Jesu nach seiner Taufe und die spätere Rückkehr nach der Gefangennehmung des Täufers um so leichter in eins zusammen, als doch erst von der letzteren an die öffentliche Aufmerksamkeit der Provinz sich auf den Mann gerichtet hatte, der nach dem Verschwinden des Täufers als dessen größerer Nachfolger dastand; die mehr privaten und die außer-galiläischen Anfänge Jesu verschwanden (bis auf die eindrucksvolle, hernach in die Leidenswoche zu Jerusalem unterkommende Tempelreinigung) für die populäre Tradition in der unbestimmten Zwischenpause zwischen der Taufe Jesu und der Gefangennehmung des Täufers. Nicht anders verhält sich's mit den Ausgängen des öffentlichen Lebens. Nach den Synoptikern zieht Jesus langsam und unter mancherlei Zwischenfällen durch Peräa nach Jerusalem, wo dann, wie es scheint, im Verlauf weniger Tage sich der ganze Kampf mit der Hierarchie bis zur Katastrophe entwickeln soll. Aber schon hinsichtlich der Reise haben wir die Spur, daß verschiedene Vorgänge zusammengeflossen sind; denn Luk. 9, 52 geht die Fahrt durch Samarien, und Kap. 18, 35 wird gleichwol in dem nach Jericho Kommen der andere Festweg, der peräische, vorausgesetzt, den Matthäus und Markus von vornherein haben einschlagen lassen. Und in den Rahmen des kurzen hauptstädtischen Aufenthaltes haben alle drei, besonders aber Matthäus, so zahlreiche und bedeutende Stoffe zusammengedrängt, daß hier die Erinnerungen

an eine längere Periode jerusalemischer Kämpfe, wie Johannes Kap. 7—12 sie schildert, nicht zu verkennen sind [1]). Wenn daher nach dem vierten Evangelium Jesus bereits sechs Monate vor seinem Tode von Galiläa scheidet und vom Laubhüttenfest an in Jerusalem zunächst Boden gewinnt, bis er am Tempelweihfest (December) vertrieben wird; dann einen längeren Aufenthalt in Peräa nimmt, von da nach Bethanien ans Grab des Lazarus, und wieder flüchtend nach Ephräm geht, um endlich beim Nahen des Passah sich in die Pilgerzüge zu mischen und so seinen gefeierten Einzug in Jerusalem zu halten, so liegt für eine unbefangene historische Kritik wiederum nichts näher, als hier dieselben thatsächlichen Elemente in klarer Unterschiedlichkeit zu finden, deren traditionelles Zusammenrinnen die synoptische Darstellung hervorgebracht hat [2]). Für die von weitem zusehende galiläische Betrachtung und Erinnerung flossen naturgemäß alle diese Züge, Rückzüge und jerusalemischen Kämpfe in Eine große Festreise und Festwoche zusammen; diese Festreise wurde, obwol bei Lukas die Erinnerung an die durch Samarien gegangene Laubhüttenfestfahrt (Joh. 7, 10) sich noch erhalten hat, durch den in sie aufgenommenen Aufenthalt in Peräa (Joh. 10, 40 ff.) umsomehr zu einer peräischen, als eine andere Erinnerung richtig von einer über Jericho gegangenen letzten Passahfahrt wußte; und die Festwoche mußte nun zwischen dem feierlichen Einzug und dem Todestag alles aufnehmen, was man von jerusalemischen Thaten und Reden zu erzählen wußte, auch die Tempelreinigung und anderes Frühergeschehene [3]).

---

1) Merkwürdig ist hiebei der mit der johanneischen Darstellung genau stimmende Ausdruck Mark. 10, 1: ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Nach Johannes geht Jesus Kap. 7, 10 nach Judäa, Kap. 10, 40 nach Peräa.

2) Auch hier stellt Keim die natürliche Erklärung auf den Kopf: „Der kurze Aufenthalt Jesu in Peräa (Joh. 10, 40 f.) knüpft gerade so an Markus an, wie das kurze Domicil in Ephräm an die Samariterreise des Lukas." Aber wozu diese „Anknüpfung" im vierten Evangelium, da weder aus Peräa noch aus Ephräm (das doch auch erst Keim mit Samarien zusammengebracht hat) ideelles Kapital geschlagen wird?

3) Wenn die antijohanneische Kritik, um ihren Stand zu verbessern, neuerdings theilweise annimmt, auch die Synoptiker ließen Jesum längere Zeit vor'm

Niemand wird bestreiten können, daß diese Auflösung der synoptisch-johanneischen Differenz in Betreff des Grundrisses des Lebens Jesu nach den Regeln vergleichender Quellenkritik eine durchaus mögliche und natürliche, ja in hohem Grade wahrscheinliche ist [1]). Nun aber kommen noch eine ganze Reihe bestätigender Betrachtungen und Beobachtungen hinzu, um diese Wahrscheinlichkeit zu einer so großen Gewißheit zu erheben, als sie in solchen Dingen überhaupt erreichbar ist. Läßt sich die johanneische Darstellung irgendwie aus der Hypothese einer im zweiten Jahrhundert gemachten Erdichtung begreifen? Ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, der in geschichtlicher Form christologische Ideen hätte zur Geltung bringen wollen, hätte ja nichts zweckloseres und zugleich zweckwidrigeres thun können, als in seiner Darstellung von dem der Christenheit bereits solennen äußeren Grundriß des Lebens Jesu so stark und auffallend abzuweichen. Was konnte ihm, dem nach kritischem Urtheil so antijüdischen Schriftsteller, was konnte der überwiegend heidenchristlichen Kirche des zweiten Jahrhunderts, für die er schrieb, darauf ankommen, im Wider-

---

Passah nach Jerusalem kommen, so ist dies ein bemerkenswerthes Zugeständniß an die innere Wahrheit der johanneischen Darstellung. Aber zugleich ist es eine Mißdeutung der synoptischen, denn die Scenen des Einzugs in Jerusalem sind nur in einer Zeit zahlreicher Wallfahrt nach der Hauptstadt, also unmittelbar vor Ostern, begreiflich.

1) Dieser Auflösung gegenüber zerrinnt das aprioristische Entweder-Oder, mit welchem Baur seine Erörterung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern beginnt und welches recht zeigt, wie sehr in ihm der Historiker durch den Dialektiker geschädigt wurde. „Wenn zwei verschiedene, denselben Gegenstand betreffende Berichte sich in ihrer Differenz so zu einander verhalten, daß nur der eine von beiden, nicht beide zugleich auf dieselbe Weise historisch wahr sein können, so ist die überwiegende historische Wahrscheinlichkeit auf Seiten desjenigen Berichts, welcher am wenigsten ein über den Zweck der rein-historischen Erzählung hinausliegendes Interesse verräth. Ganz gewiß. Aber wann könnten je zwei differente Berichte über denselben Gegenstand in derselben Weise historisch wahr sein? Und doch pflegen alle historischen Berichte irgendwie zu differiren! Sache der historischen Kritik ist es, nicht bei differenten Berichten ein aprioristisches Entweder-Oder aufzustellen, sondern die besondere Weise zu ergründen, in der jeder wahr sein kann, und wenn jeder in seiner besonderen Weise sich als wahr erfindet, sie demgemäß miteinander auszugleichen.

spruch mit der geltenden synoptischen Darstellung Jesum immer wieder nach dem inzwischen untergegangenen Jerusalem wandern zu lassen, in den Hauptsitz des verhaßten Judenthums, auf diese jüdischen Passahfeste, von deren Verwandtschaft die christliche Feier loszulösen derselbe Evangelist auch die kühnsten Griffe, auch die Todtschweigung des heiligen Abendmahls nicht gescheut haben soll? Ja, wie hätte er dem Eingang, den er seiner Schrift doch wünschen mußte, ein stärkeres und muthwilligeres Hinderniß bereiten können, als dadurch, daß er sich mit den in der Kirche verbreiteten und anerkannten Evangelien in einen so durchgreifenden und auffallenden Widerspruch setzte, während alle christologischen Ideen, welche er auszubreiten wünschte, sich ebenso gut in galiläische Jesusreden und -thaten hätten hineinlegen lassen; es hätte ja jeder Leser durch diesen Widerspruch sofort befremdet und mit Mißtrauen gegen das neue Evangelium erfüllt werden müssen! Man begreift unter diesen Umständen, daß auf keinem Punkt der johanneischen Frage die „Kritik" so unsicheren Trittes, ja so getheilten Gemüthes ist. Nicht nur Holtzmann und Hausrath halten die mehrfachen Jerusalemfahrten Jesu für glaubwürdig [1]), selbst Strauß hat einst geschwankt, ob in diesem Punkte der johanneischen Darstellung nicht der Vorzug zu geben sei [2]), und auch Scholten meint, die wiederholten Festreisen seien nicht unwahrscheinlich, da Jesus die Gebräuche seines Volkes geehrt habe; nur sei Jesus vermuthlich ganz privatim auf die Feste gegangen und nicht, wie das vierte Evangelium behaupte, dort öffentlich aufgetreten, daher denn auch die synoptische Ueberlieferung diese Festreisen übergehe [3]). Nur Baur und Keim bleiben sich auch hier consequent; aber wie schwach fällt auf diesem Punkte die von

---

1) Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 372; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 386.

2) „Leben Jesu" von 1835, Bd. I, S. 506 der 3. Aufl.

3) Scholten a. a. O., S. 227. Eine Hypothese, nach welcher der vierte Evangelist, der nach Scholten keine anderen Quellen gehabt hat als die Synoptiker, die mehreren Festreisen aus dem Schweigen derselben herausgerochen haben müßte. — Nach Hilgenfeld a. a. O., S. 721, „mochte der Evangelist glauben, durch das [von ihm geschilderte] wiederholte Auftreten Jesu in Jerusalem nur den Ausspruch Matth. 23, 37 geschichtlich

dem Ersteren versuchte Herleitung der johanneischen Darstellung aus der „Idee“ aus! Der vierte Evangelist soll den Logosmessias wiederholt und von Anbeginn nach Jerusalem geschickt haben, weil nach seiner Idee „der Gegensatz Jesu zum Unglauben der Juden sich von Anfang an nur da habe entwickeln können, wo dieser Unglaube seinen Mittelpunkt und festesten Sitz hatte“. „Nur da“, — warum denn? Man sollte eher denken, da es doch nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in der Provinz ungläubige Juden gab, so hätte dem so sehr auf dialektische Processe erpichten Evangelisten gerade die synoptische Darstellung das vollkommenste Schema eines von der Peripherie zum Centrum, von der Provinz zur Hauptstadt fortschreitenden Processes bieten müssen! Daß jene Reisen nach Jerusalem nun gar jedes Mal an nationalen Festen unternommen sein sollen, findet Baur „gesucht“. „Gesucht“ im höchsten Grade dürfte vielmehr diese kritische Bemerkung sein, denn wann mußte ein Prophet lieber nach Jerusalem wallfahrten, als wann er eine Festversammlung aus allen Landestheilen, ja aus allen Ländern der Erde dort als Hörergemeinde vorfand? Endlich wird allerdings auch der Versuch eines historischen Arguments gemacht, aber wie fällt er aus? „Je öfter Jesus zuvor schon auf ähnliche Weise wie das letzte Mal in Jerusalem auftrat, desto weniger kann seine letzte Reise nach Jerusalem die große Bedeutung gehabt haben, die sie nach den Synoptikern gehabt haben muß.“ Eine Logik, genau so schlagend wie die: „je öfter die preußischen und österreichischen Heere 1866 in Böhmen sich bereits begegnet waren, umsoweniger kann die Schlacht bei Königgrätz die entscheidende Bedeutung gehabt haben, die sie nach den Geschichtsbüchern gehabt haben muß.“ Was Keim angeht, so hilft er sich in Ermangelung nüchterner Argumente mit rhetorischen Machtsprüchen, redet von „Unmöglichkeiten, Kurzsichtigkeiten, Haltlosigkeiten, mit denen die johanneische Darstellung Jesum belade“. „Mit diesen ewigen Fahrten durch's Land“, ruft er aus, „verzerrt sich die besonnene Wirksamkeit Jesu zur Ober-

---

ausgeführt zu haben“. Ein seltsamer „Glaube“, die selbsterfundene dichterische Ausführung einer lakonischen Notiz für eine geschichtliche Ausführung zu halten!

flächlichkeit eines abenteuernden Unruhgeistes." Er hätte doch einmal nachrechnen sollen, ob Johannes mehr Fahrten nach Jerusalem berichtet, als sein Matthäus Fahrten in die Dekapolis, an die sidonische Grenze und wieder nach Cäsarea Philippi![1]) Hintennach hinkt das Geständniß: „Freilich, als Jude, als Prophet, als Messias konnte er die Stadt des großen Königs nicht vergessen."

Zu dieser inneren Unwahrscheinlichkeit und Haltlosigkeit der gegentheiligen Ansicht kommen nun die positiven Gründe für die Glaubwürdigkeit der johanneischen Darstellung in wahrhaft überwältigender Weise hinzu. Wir wollen sie möglichst kurz zusammenfassen. 1) Jesus, das ist gewiß, wollte sein ganzes Volk umfassen und retten (Matth. 15, 24): wie hätte er sich mit seiner Wirksamkeit auf eine geringgeachtete Grenzlandschaft beschränken sollen, bis ihm in derselben der Boden unter den Füßen wich? 2) Er hat gerade nach den Synoptikern in Johannes dem Täufer seinen gottgesandten Bahnbrecher erblickt (Matth. 11, 10): wie sinnlos und zweckwidrig wäre es gewesen, in demjenigen Landestheil zu beginnen, der durch das Auftreten des Täufers am wenigsten berührt war, Galiläa, und nicht in dem, der sich der Taufbewegung am stärksten hingegeben hatte, Judäa (vgl. Joh. 3, 22 und Mark. 1, 5; Matth. 3, 5)[2]). 3) Selbst in Galiläa gehen die Gegenwirkungen, die er erfährt, wesentlich von Jerusalem aus (Mark. 3, 22; Matth. 15, 1; Luk. 5, 17): falls sie nicht schon durch vorgängiges Auftreten in Jerusalem veranlaßt waren, mußten sie ihn doch ihrerseits bestimmen, in diesen geistigen Mittelpunkt

---

[1]) Aus obigen Worten zieht Keim (S. 385 der neuen Aufl.) die Behauptung, ich fände die Matthäusreisen Jesu abenteuerlich. Ich muß doch bitten: er hat die Johannesreisen Jesu abenteuerlich gefunden, und ich habe dazu bemerkt, daß Jesus nach Matthäus ebenso viel reise als nach Johannes.

[2]) Nach Keim freilich „gestattete es die Vorsicht und Weisheit Jesu nicht, sei es am Taufplatz des Täufers, sei es in der Nähe davon, seine eigenthümliche und unleugbar trotz des vierten Evangeliums grundverschiedene (vgl. Matth. 3, 1 u. 4, 17!) Thätigkeit zu beginnen". „Wer dies Eine nur überlege, meint Keim, müsse die Illusion des Vorzugs der johanneischen Darstellung verlieren!"

des Landes wiederholt hineinzutreten und womöglich die Reaction gegen sein Wirken an ihrem Heerde zu dämpfen. 4) Hatte er aber einmal so viele Ursache, des öftern nach Jerusalem zu wandern, so waren — auch wenn er die Wallfahrtssitte seines Volkes persönlich nicht getheilt hätte — die Feste die dazu passendsten Anlässe, denn auf ihnen schützte ihn einerseits die Gegenwart zahlreicher galiläischen Freunde am ehesten vor Gewalt, andererseits boten sie die einzige Gelegenheit, zu Israel als großer nationalen und ökumenischen Gemeinde zu reden. — Zu diesen allein schon durchschlagenden inneren Gründen kommen endlich noch die mancherlei Spuren, welche in den Synoptikern selbst für die johanneische Darstellung zeugen. 1) Vor allem das Wort Matth. 23, 37: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου.* Der [auch von Keim ergriffene] Einfall Baurs, die „Kinder Jerusalems" auf die sämmtlichen auch außerhalb Jerusalems geborenen Landeskinder zu deuten, und die Hypothese Straußens, das ganze Wort aus einer [hiezu eigens erfundenen] prophetischen Schrift aus den Zeiten des jüdischen Krieges abzuleiten, in der es vielmehr der göttlichen *Σοφία* in den Mund gelegt und aus der es dann von dem [um dieselbe Zeit schreibenden!] Evangelisten auf Jesum übertragen worden sei, sind doch nur als Zeugnisse äußerster Verlegenheit zu beachten. 2) Das ähnliche Wort Luk. 19, 42—44, daß Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt habe: wie hätte Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem so über die Stadt reden und ihre Verstocktheit beweinen können, wenn er bis dahin sie nie heimgesucht und ihr das, was zu ihrem Frieden diente, gepredigt hätte? 3) Das Wort Matth. 11, 25: *ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ . . . ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν κ. τ. λ.* Ist Jesus sich hienach bewußt, an den „Weisen und Klugen" seines Volkes das Seine gethan zu haben, wie kann seine seitherige Wirksamkeit ausschließlich auf das galiläische Landvolk gegangen sein; oder wo anders konnte er die hier bezeugte Erfahrung gemacht haben, als da, wo die Meister in Israel saßen? 4) Das Wort Jesu an seine Häscher: „Täglich bin ich bei euch gesessen im Tempel u. s. w." (Matth. 26, 55) und die entsprechende Schilderung des Lukas 21, 37—38: „Und er pflegte die Tage im Tempel zu lehren, die

Nächte aber ging er hinaus und verbrachte sie am Oelberg, und alles Volk machte sich früh zu ihm auf, ihn im Tempel zu hören"; — zwei Zeugnisse, welche beide wenigstens einen längeren und theilweise anders gearteten Aufenthalt in Jerusalem voraussetzen, als ihn die synoptische Schilderung der zwischen Einzug und Kreuzigung verfließenden wenigen Tage ergibt. 5) Die Doppelnotiz der Synoptiker über den Herbergeort Jesu bei seinem jerusalemischen Aufenthalt. Denn einmal lassen sie ihn in Bethanien (Mark. 11, 11; Matth. 21, 17), und dann wieder zu Gethsemane am Oelberg (Luk. 21, 37; 22, 39) herbergen. Je weniger nun Jesus nach seinem Matth. 10, 11 ausgesprochenen Grundsatz während desselben Aufenthaltes in verschiedenen Häusern herumgeherbergt haben wird, um so sicherer weisen diese Notizen auf zwei verschiedene Aufenthalte in Jerusalem (vgl. Luk. 10, 38—42). 6) Die zahlreichen Anknüpfungen, welche Jesus bei seinem schließlichen Erscheinen in Jerusalem dort schon besitzt und die ohne früheren Aufenthalt kaum erklärlich wären, — die Gastfreunde in Bethanien und Gethsemane, der Mann in Bethphage, der ihm auf sein einfaches Wort die Eselin sendet, der Mann in der Stadt, bei dem er sich zum letzten Mahle ansagt, Joseph von Arimathia u. s. w. 7) Endlich die merkwürdige Thatsache, daß die erste Gemeinde sich in Jerusalem gebildet und behauptet hat: wäre sie begreiflich, wenn Jesus ausschließlich in Galiläa gewirkt hätte und nach Jerusalem nur gekommen wäre, um gekreuzigt zu werden? [1])

So ist nach allen Grundsätzen historischer Kritik die Geschichtlichkeit des johanneischen Grundrisses der evangelischen Geschichte nicht zu bezweifeln. Ist aber der vierte Evangelist den drei älteren in einer so fundamentalen und durchgreifenden Beziehung überlegen, so folgt hieraus für seine Eigenschaft als Berichterstatter sehr Bedeutendes, ja Entscheidendes für die ganze johanneische Frage. Es folgt nicht nur, daß er den Synoptikern gegenüber

[1]) Alle diese Instanzen gegen eine einseitig-galiläische Wirksamkeit Jesu getraut sich Keim in seiner neuesten Auflage S. 391 mit den Worten abzufertigen: „Wie falsch oder nichtssagend das alles ist und wie sehr die verachtete ‚Provinz', der Ewald'sche ‚Winkel' gegen Johannes spricht, ist nicht weiter zu beweisen." Roma locuta est.

selbständige und sehr getreue Quellen gehabt hat, sondern diese Quellen können auch kaum anderswo als in seiner persönlichen Theilnahme an den Ereignissen und augenzeuglichen Erinnerung gesucht werden. Denn wenn die synoptischen Evangelisten, welche anerkanntermaßen vor ihm schrieben, in der öffentlichen kirchlichen Ueberlieferung eine genauere Topographie und Chronologie des Lebens Jesu nicht gefunden haben, wenn auch Lukas, der griechisch gebildete Mann, der gerne allem ἀκριβῶς nachgehen und es καθεξῆς beschreiben wollte, mit seinen in Südpalästina eingezogenen Erkundigungen den in seinem Reisebericht vorliegenden Knäuel nicht mehr zu entwirren vermochte, so wird es nicht möglich sein, die genaue Kenntniß des vierten Evangelisten aus der Ueberlieferung abzuleiten, sondern es wird zugestanden werden müssen, daß gegen Ende des Jahrhunderts, nach Abfassung der Synoptiker nur ein ständiger Begleiter Jesu von Anbeginn, nur ein überlebender Apostel und zwar ein solcher, dessen Nachfolge bereits aus den ersten Anfängen Jesu (Joh. 1, 35—52) datirte, eine solche ergänzende und berichtigende Darstellung zu geben im Stande war [1]).

Aber nicht nur in diesem Gesamtschema des Lebens Jesu zeigt das vierte Evangelium eine solche historische Ueberlegenheit; auch in einer ganzen Reihe von Einzelzügen seiner Darstellung tritt dieselbe hervor. Wir behaupten nicht, daß es durchgängig so sei, wollen vielmehr schon hier anerkennen, was unsere zweite Abhandlung eingehend zu erörtern haben wird, daß in weiten Gebieten evangelischer Geschichtschreibung die größere Objectivität entschieden auf synoptischer Seite ist, daß z. B. die Reden Jesu von Johannes mit großer Freiheit behandelt und in eine seiner Sub-

[1]) Hilgenfeld, der sich von den übrigen antijohanneischen Kritikern darin unterscheidet, daß er dem vierten Evangelisten außer den Synoptikern noch eine wirkliche johanneische Tradition in Kleinasien als Quelle offen hält, macht doch von dieser Quelle weder hinsichtlich der mehreren Jerusalemreisen noch sonst in concreto Gebrauch. Er thut auch wohl daran. Eine mündliche apostolische Tradition würde ja, wenn sie sich auf solche exacten Punkte bezogen hätte, wie sie das vierte Evangelium den Synoptikern entgegenstellt, dies nicht bloß in Kleinasien, sondern noch früher und reichlicher in Palästina gethan und so auch die Synoptiker vor ihren Irrthümern und Ungenauigkeiten bewahrt haben.

jectivität entstammende Form gegossen worden sind. Aber wenn auch im vierten Evangelium die Subjectivität des Verfassers unleugbar einen weit stärkeren Einfluß auf die Gestaltung des Stoffes gehabt hat als in den drei ersten, so hindert das doch nicht, daß dieser Verfasser gelegentlich und gerade da, wo er auf die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung gar kein besonderes Gewicht legt, sich als den Zeugen erweist, welcher den Vorgängen und Verhältnissen am nächsten gestanden. Wir heben eine Reihe solcher Punkte hervor, mit Rücksicht auf brennende Fragen des kritischen Streites, ohne Vollständigkeit zu behaupten.

1. Der Täufer und die Taufe. Unser Evangelium beginnt nicht wie das erste und dritte mit der Kindheitsgeschichte, auch nicht wie das zweite mit der Taufe und Versuchung Jesu. Warum? Man sagt gewöhnlich, weil für seinen Logosstandpunkt das alles seine Bedeutung verliere. Aber das ist einfach nicht wahr. Für den Logosstandpunkt hatte ein wunderbarer Eintritt ins geschichtliche Leben entschiedenes Interesse; aber auch die rein menschlichen Abkunftsverhältnisse Jesu hat der Evangelist wohl gekannt und durchaus nicht weggeschwiegen (vgl. Kap. 1, 46; 2, 1; 7, 3; 7, 42; 19, 25). Und ebenso ist ihm, wie schon gezeigt, die Taufgeschichte nichts weniger als fremd oder anstößig gewesen: Kap. 1, 32. 33. Wenn er gleichwohl nicht mit ihr, und doch mit Zeugnissen des Täufers beginnt, so gibt es hiefür, wie schon oben bemerkt, keine näherliegende Erklärung, als daß er seine Mittheilungen eben da anheben will, wo er selber zu Jesu hingewiesen worden, wo er Augenzeuge geworden (Kap. 1, 37); daß er nichts anderes als selbsterfahrenes mittheilen will. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint seine so vielfach angefochtene Darstellung des Täufers doch in einem anderen Licht. Ein Geschichtsbild der Person und Wirksamkeit des Täufers zu geben, ist gar nicht seine Absicht; er hat es auch nach dem kräftigen Holzschnitt, den die Synoptiker davon enthalten, nicht nöthig. In seiner Zeichnung des Täufers sind alle Züge dieser Persönlichkeit zurückgetreten gegen den einen, in welchem dieselbe in seinem dankbaren Herzen unvergänglich fortlebte, gegen den Charakter eines Wegweisers zu Christus. Ohne Zweifel hat er dabei in manches

ahnungsvolle Wort dieses seines Wegweisers später nach seiner deutenden Weise mehr hineingelegt, als es ursprünglich sagen wollte, und dies Mehr auch bei der Uebertragung solcher Worte in seine — des Evangelisten — Sprache zum Ausdruck gebracht. Allein dieser johanneischen Subjectivirung des Täufers gegenüber, die wir nicht in Abrede stellen, gilt es, andere Züge nicht zu übersehen, in denen sich gleichwol eine genauere Kunde verräth, als sie die Synoptiker haben. Wir rechnen dahin einmal die den Matthäus (Kap. 3, 1) berichtigende, den Markus und Lukas erläuternde Angabe, daß der Täufer von Anfang an auf peräischem Boden gelebt und gewirkt (Kap. 1, 28; 10, 41: *ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων*). Keim hat diese Notiz höchst unglücklich aus der Tendenz herleiten wollen, den Täufer mit den Grenzen Samariens in Verbindung zu bringen, mit welchem Peräa doch nicht mehr gemein hat als mit Judäa, und hat sich hintennach doch selbst genöthigt gesehen, ihn auf lediglich erfundene jerusalemische Nachstellungen hin vom synoptischen auf den johanneischen Schauplatz wandern zu lassen (a. a. O., Bd. I, S. 522—523). Denn wenn der Täufer, wie Matthäus will, in der Wüste Juda, und nicht, wie Johannes sagt, in Peräa seine Wirksamkeit entfaltete, wie konnte gerade der peräische Landesherr von ihm Volksunruhen befürchten (Joseph. Ant. XVIII, 5, 2), und ihn [auf römischem Boden?] verhaften, ja als einen ihm zugehörigen Mann hinrichten lassen? — Weiter ist die Taufe Jesu Kap. 1, 32. 33 zwar nur indirect berichtet, aber in einer Weise, die den Charakter der höchsten Ursprünglichkeit trägt. Während Markus und Lukas die Vision des taubenartig herabschwebenden Geistes Jesu zutheilen, mischt sich im ältesten Evangelium mit dieser Darstellung eine andere, welche den Täufer zum Subject derselben macht; denn wenn die Himmelsstimme bei Matthäus nicht an Jesus (*σὺ εἶ κ. τ. λ.* Mark.), sondern an den Täufer geht (*οὗτός ἐστιν κ. τ. λ.*), so kann das nur einer Quelle entstammen, welche die ganze Offenbarung auf diesen bezogen hat [1]). Diese Version der Sache, wie sie einer

---

1) Daher denn auch bei Matthäus, der zweierlei Berichte zusammenarbeitet, die zweideutige Fassung des V. 16, in welchem noch Baur (a. a. O., S. 109 Anm.) das *αὐτῷ* und *εἶδεν* auf den Täufer deutet.

uralten Quelle [der Spruchsammlung?] entstammt, dürfte überhaupt die ursprüngliche, und erst um auszudrücken, daß Jesus selbst materiell eben das erlebt habe, was der Täufer in Betreff seiner schaute (Apg. 10, 38), das visionäre Erlebniß des Täufers auf ihn übertragen worden sein, da doch die Form der Vision sonst seinem Geistesleben fremd ist und ohne Zweifel auch hier gewesen ist. Tritt demnach bei Johannes eine Auffassung der Sache, welche bei den Synoptikern nur noch als verlorene Spur durchscheint, ebenso deutlich als beiläufig auf, so wird man dieselbe nicht aus der Reflexion abzuleiten haben, daß Jesus selbst in der Taufe nichts habe empfangen können (vgl. dawider Kap. 3, 34, wo gerade der Täufer von dem Jesu gegebenen Geiste redet), sondern aus ursprünglicher Kunde, aus der Mittheilung des Täufers selbst. Der furchtlose Widerspruch, in den sich das οὐκ ᾔδειν αὐτόν Kap. 1, 31 u. 33 mit Luk. 1, 39ff. und (wenigstens anscheinend) auch mit Matth. 4, 14 setzt, kann diese Voraussetzung nur bekräftigen. — Endlich ist das Verhältniß Jesu zu dem Täufer im vierten Evangelium insofern historisch wahrscheinlicher berichtet, als hier erst sein Ausgehen vom Täufer und der ganze Umfang seines Zusammenwirkens mit ihm anschaulich wird. Während die Synoptiker sich auf das Factum des Getauftwerdens Jesu durch Johannes beschränken und nur Matthäus noch die Identität der Anfangspredigt Jesu mit der des Täufers erwähnt (Kap. 3, 2; 4, 17), sehen wir bei Johannes in ein näheres persönliches Verhältniß hinein. Daß Jesus sich in der Umgebung des Täufers länger verweilt, daß er aus dem Kreise desselben seine ersten Anhänger gewinnt, daß er eine Zeit lang die volksthümliche Taufbewegung durch gleiches Verfahren unterstützt (Kap. 3, 22; 4, 1. 2), das sind Angaben, welche das Gepräge echthistorischer Erinnerung an sich tragen, umsomehr, als sie — weit entfernt, in irgend einem Zusammenhang mit der christologischen Idee des Evangeliums zu stehen — der Selbständigkeit und Erhabenheit des Logoschristus eher zu widerstreiten scheinen [1]). Wird hiegegen eingewendet, daß

---

[1]) Nach Keim freilich ist „der tragische Rücktritt des Propheten das einzig zureichende Motiv des unverzögerten muthigen Vortritts Jesu gewesen". Bis dahin meinten wir, für den „Vortritt" Jesu liege das zu-

die nachmalige Zweifelsfrage des Täufers aus dem Gefängniß das alles ausschließe, so ist dies gegenüber der längst gegebenen psychologischen Erklärung jenes aus der Ungeduld sinnlicher Erwartung geborenen Zweifels nichts als eine leere Behauptung, welche umsomehr verstummen sollte, als die Mahnung: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert“ (Matth. 11, 6) einen vorgängigen messianischen Glauben des Täufers, der durch das ausbleibende majestätische Hervortreten Jesu eben wieder irre werden wollte, deutlich voraussetzt.

2. Familie und Jüngerschaft. Daß Jesus zuerst einzelne Freunde gewonnen und im engen Kreise der Nächsten seine Herrlichkeit geoffenbart, ehe er öffentlich als Prophet aufgetreten, diese johanneische Darstellung (Kap. 1, 35 bis 2, 11) wird immer viel wahrscheinlicher bleiben als die synoptische, welche ihn ohne jede erkennbare Anknüpfung in Kapernaum mit öffentlicher Predigt beginnen läßt. Umsomehr bemüht sich die Kritik, die johanneischen Angaben zu verdächtigen. Ueber den Unglauben der eigenen Familie Jesu bemerkt Keim: „Das vierte Evangelium bedeckt alles und jedes mit tiefem Schleier; es läßt im Gegentheil Maria und die Brüder Begleiter der ersten Wege Jesu sein, sogar Genossen der Wohnung in Kapernaum; es deutet den fortwährenden Glauben der Maria, den sie in glänzender Weise schon bei der Hochzeit zu Kana bewährt, durch die Bemerkung über den späteren Unglauben der Brüder an, und es läßt Maria zum Schluß, worüber alle anderen Quellen schweigen, unterm Kreuze stehen. Sogar der Unglaube der Brüder hat sich aufgebessert, während er halbwegs der Geschichte zugestanden werden will.“

reichende Motiv in seinem, in der Jordanstaufe zum Durchbruch gekommenen Berufsbewußtsein. Weiter findet Keim nur eine johanneische Geschichtsverwirrung darin, daß Jesus im vierten Evangelium sich den Verdacht der Fortsetzung johanneischer Bestrebungen aufgeladen habe, dem er geschichtlich vielmehr aus dem Wege gegangen sei. Hat Jesus nicht auch nach Matthäus jenen „Verdacht“ auf sich geladen, indem er seine Erstlingspredigt (Kap. 4, 17) dem Täufer aus dem Munde nahm, und ist er ihm nachher nicht auch nach Johannes aus dem Wege gegangen, indem er Judäa verließ und das Taufen aufgab?

Wir lesen und staunen. Also ein Factum offen angeben, wie Kap. 7, 5 geschieht (οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν), das heißt, „es mit tiefem Schleier bedecken“? [1]) Oder wenn man den Glauben einer Mutter andeuten will, bewirkt man das dadurch, daß man den Unglauben ihrer Söhne berichtet? Nicht einmal, daß Maria in echter Muttertreue von dem sterbenden Sohne nicht weicht, ist ein Zeugniß ihres dermaligen Glaubens. Und wo nur Keim im vierten Evangelium etwas von einer „Aufbesserung des Unglaubens der Brüder“ gelesen hat? Ihr Unglaube hat sich in Wahrheit aufgebessert, denn sie halten sich samt ihrer Mutter schon vor dem Pfingstfest zur Jüngerschaft Jesu (Apg. 1, 14; vgl. 1 Kor. 15, 7), aber im Johannesevangelium kommen sie ja gar nicht weiter vor, wenn man sie nicht gegen allen Zusammenhang in Kap. 20, 17 (vgl. V. 18) hineindeutet. Wenn an der synoptischen Kindheitsgeschichte auch nur ein Schimmer historischer Wahrheit ist, so müssen wir einen anfänglichen Glauben der Familie Jesu an den neugesalbten Messias, wie er Joh. 2, 3 u. 12 vorausgesetzt wird, durchaus erwarten; und daß dieser Glaube nachmals, als Jesus die volksthümliche Messiashoffnung nicht erfüllte, in Zweifel und Unglauben überging, ist ebenfalls psychologisch begründet. Wird nun bei den Synoptikern Kapernaum als Jesu ἰδία πόλις behandelt, bis der Bruch mit der Familie (Mark. 3, 21 u. 31) ihn heimathlos machte (Matth. 8, 20), treten nach ihnen Mutter und Brüder in Kapernaum auf, und werden Mark. 6, 3 im Unterschiede von diesen nur die Schwestern als solche bezeichnet, die (vermuthlich als Ehefrauen) noch in Nazareth seien, so blickt auch bei ihnen eine Uebersiedelung der Familie nach Kapernaum durch, welche auf einen anfänglichen Anschluß an Jesu neue Wege zurückweist: aber Johannes allein hat die Klarheit, diese Uebersiedelung der Familie (— daß es sich um eine solche handelt, zeigt das Mitziehen der Brüder —) Kap. 2, 12 wirklich zu berichten. Warum aber

---

[1]) In seiner neuen Auflage S. 242 hat Keim im Gegentheil entdeckt, daß der wirkliche Apostel Johannes „so sehr pietätlos gegen die Brüder Jesu und ihren sinnlichen Messiasglauben nicht hätte schreiben können“. So fällt ja der Evangelist in die Scylla und Charybdis zugleich.

Jesus gerade Kapernaum zum Wohnsitz gewählt, das motivirt uns wiederum nur Johannes: es ist die Heimath der unmittelbar vorher am Jordan gewonnenen Brüderpaare, des Andreas, Petrus und der Zebedaiden. — Gegen diese Jüngerberufungen am Jordan hat nun freilich wieder die Kritik alle ihre Mittel aufgeboten. Vor allem sollen sie unvereinbar sein mit der synoptischen Berufung derselben Brüderpaare zu „Menschenfischern", d. h. Aposteln, wie sie nachher am Ufer des galiläischen Meeres geschehen. Unbegreiflich. Vermag die Kritik wirklich zwischen einem „Jünger", einem Prophetenschüler, der zeitweise mit seinem Lehrer und Meister wandert und dann doch wieder zu seinem häuslichen Berufe zurückkehrt, und einem „Apostel", d. h. einem Sendboten, der einen neuen, die alten Verhältnisse für immer ausschließenden Beruf übernimmt, nicht zu unterscheiden? Der Moment, da Jesus in Galiläa dazu schritt, eine Mission für das gesamte Israel zu begründen und behufs dessen ein zwölffaches Sendbotenamt zu stiften, ist nach den Synoptikern nichts weniger als den Erstlingszeiten seines Auftretens angehörig (Mark. 3, 13; Luk. 6, 13f.); wenn sie nichtsdestoweniger die ersten Apostelberufungen in diese Zeiten vorgerückt haben, so geschah das, weil ihnen allerdings die frühere Anknüpfung Jesu mit den betreffenden Freunden in Kapernaum nicht bekannt war. Erzählt uns nun Johannes, daß Jesus von Anbeginn nach Weise der alten Propheten und des Täufers einen Schülerkreis um sich gesammelt und auf diese Weise schon am Jordan eine Anzahl seiner nachmaligen Apostel (die das vierte Evangelium doch auch als solche kennt) an sich gefesselt habe, so gibt er uns die für die synoptische Apostelberufung nothwendige historische Voraussetzung; denn woher anders als aus dem bereits gewonnenen Jüngerkreise konnte Jesus seine Sendboten nehmen und wer anders als ein bereits ergebener Jünger wäre dem Rufe, alles zu verlassen, gefolgt? [1]) — Aber man findet auch

---

[1]) Wenn Keim gegen die Ausgleichung der johanneischen und synoptischen Berufungsgeschichten geltend macht, sie mache den ersten Nachfolgeruf wirkungslos, den zweiten mehr durch Wiederholung als großartigen Eindruck wirksam, so beruht das lediglich auf der Confusion von Jünger- und Apostelberufung. Scholten entdeckt, daß die Jünglinge in Joh. 1

die einzelnen Züge in Joh. 1, 35—52 ungeschichtlich. Wer nun Jesu nicht einmal den großen prophetischen Blick ins Innere von Menschen zutraut, mit denen er, wenn nicht schon früher, doch jedenfalls im Kreise des Täufers zusammengelebt, mit dem ist nicht zu streiten. Daß er aber dem Petrus nicht nur seinen Kephas-charakter, sondern auch seinen und seines Vaters bürgerlichen Namen am Gesicht angesehen, das ist doch nur eine Strauß'sche Chicane; offenbar hat zwischen Jesu und diesen galiläischen Jünglingen schon vorher wechselseitige Bekanntschaft gewaltet (vgl. Kap. 1, 46)[1]). Wenn Scholten es unwahrscheinlich findet, daß die neuen Jünger Jesum sogleich als Messias begrüßt hätten, und daher vermuthet, es möge diese Begrüßung samt der Ertheilung des Petrusnamens aus Matth. 16 vom vierten Evangelisten vorgerückt sein, so verkennt er, daß messianische Anreden auch bei den Synoptikern lange vor Matth. 16 vorkommen, und daß der Petrusname Matth. 16, 18 deutlich bestätigt wird, nicht neu ertheilt (nicht *σὺ Πέτρος κληθήσῃ*, sondern *σὺ εἶ Πέτρος*). In Matth. 16 handelt sich's um eine messianische Anerkennung, welche — „nicht von Fleisch und Blut geoffenbart" — gegenüber der inzwischen erfolgten Enttäuschung der volksthümlichen Erwartungen das Ergebniß tieferer

schon als Johannesjünger keine Fischer mehr gewesen, denn die Johannesjünger hätten später einen festen Verband gebildet; auch seien jene vom Jordan nicht zu ihren Netzen zurückgekehrt, sondern Jesu nachgefolgt. Also in einem Lande, in dem selbst der Schriftgelehrte sein Handwerk trieb, waren die Johannesjünger eine Secte, die das bürgerliche Leben verschworen hatte? Und weil junge Männer aus einem religiös erregten Kreise sich auf einige Zeit erst diesem, dann jenem Propheten angeschlossen, sollen sie, als die Wege des letzteren von selbst dazu führten, nicht wieder an ihre Fischerboote zurückgekehrt sein? Strauß endlich erblickt in dieser johanneischen Berufung, die nicht von Fischerbooten hinweg, sondern aus dem Kreise des Täufers geschehe, einen Versuch des vierten Evangelisten, Jesum mit gebildeterer Gesellschaft zu umgeben. Denn — in Israel war das Handwerk bekanntlich ein Hinderniß der Bildung, z. B. bei dem Zeltweber Paulus; auch vergaß die Christenheit, indem sie Joh. 1 las, auf der Stelle die Netze und Boote der Synoptiker und hielt den Petrus und Johannes mit einem Male für ganz andere Leute!

[1]) Wahrscheinlich waren Jakobus und Johannes mit Jesu sogar nah verwandt (vgl. Meyer zu Joh. 19, 25), was dann auf die Anknüpfungen in Joh. 1, 35f. ein noch volleres Licht wirft.

inneren Erfahrung war: davon sind die ersten erwartungsvollen Huldigungen Joh. 1 noch sehr zu unterscheiden; aber wie hätte es im Gefolge der Täuferbewegung an ihnen fehlen können, da das ganze Unternehmen des Täufers auf die unmittelbare Herbeiführung der messianischen Epoche abzielte und erst in dem gefundenen Messias seinen Ruhepunkt finden konnte? Einen besonders feinen Plan des Evangelisten findet endlich Strauß bereits in Joh. 1 angesponnen, nämlich den Plan, den Apostelfürsten Petrus zu Gunsten des ungenannten Johannes zu entthronen; der Plan ist so fein angelegt, daß man eigentlich gar nichts von ihm merkt; doch davon besser bei einer späteren Gelegenheit. Allen diesen Anstrengungen der „Kritik" gegenüber hat die unbefangene Betrachtung einige sehr einfache Fragen zu thun. Wenn die Jüngerberufung Joh. 1 nichts anderes als die verfrühte synoptische Apostelberufung ist, warum führt der Evangelist weder alle Zwölfe, deren Erwählung er doch kennt (Kap. 6, 70), noch die beiden Brüderpaare vom See Genezareth allein hier ein, sondern gerade diese fünf oder sechs Jünger, die in dieser Gruppirung nirgends wiederkehren? Wie darf er unter diesen einen Namen bringen und besonders auszeichnen, der sich in den synoptischen Apostelverzeichnissen gar nicht findet, den des Nathanael? Eine rein ideelle Erklärung dieses Nathanael will sich nicht finden [1]); ist er aber der in den Apostelverzeichnissen immer mit dem Philippus zusammengestellte Bartholomäus, nun, so hat der vierte Evangelist jedenfalls über diesen Dinge gewußt, die keine synoptische Tradition ihm gesagt hat (vgl. auch Kap. 21, 2). Und welch gutes Gewissen des Erzählers beweist jedenfalls diese Einführung eines der synoptischen Tradition ganz unbekannten Jüngernamens; wie würde ein Pseudonymus des zweiten Jahrhunderts sich gehütet haben, so ganz ohne

[1]) So krampfhaft sie auch von der Kritik gesucht wird. Nach Strauß ist Nathanael der idealisirte Zachäus, denn dieser saß auf einem Maulbeerbaum, Nathanael unter einem — Feigenbaum. Ein Mitarbeiter der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (1873, Heft I) hat neulich in ihm den Apostel Paulus entdeckt, unter anderem auch daran, daß letzterer (Röm. 11) zwar nicht von einem Feigen=, aber doch von einem Oelbaum redet. Es ist doch hübsch, daß das trockene Geschäft der biblischen Kritik zuweilen mit etwas Heiterem gewürzt wird!

Noth mit den überlieferten Apostelverzeichnissen im Widerspruch zu erscheinen! Ebenso leidet die Notiz, daß Philippus aus Bethsaida war, und daß auch Petrus und Andreas, die nach den Synoptikern in Kapernaum ansässigen Brüder, dem nachbarlichen Bethsaida entstammten, keine ideelle Erklärung, sondern läßt sich nur auf specielle historische Kunde zurückführen, wie sie einem nachapostolischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts schwerlich zu Gebote gestanden hätte [1]. Nehmen wir endlich aus späteren Stellen (Kap. 6, 71; 13, 26) noch hinzu, daß der vierte Evangelist der einzige ist, der um die Verhältnisse des Judas Ischarioth näheren Bescheid weiß. Er allein nennt den Vater desselben, „Simon", und führt den Beinamen Ischarioth schon auf diesen zurück (— *Ιούδας Σίμωνος Ισκαριώτου* —), Notizen, die doch wol von dem Verdachte frei sind, ideelle Tendenzen zu verfolgen. Was folgt aus diesen unscheinbaren Kleinigkeiten der phantasirenden Kritik gegenüber in aller Prosa? Daß wir mit einem Berichterstatter zu thun haben, der mit den Personalien des Jüngerkreises besser vertraut war, als die gesamte synoptische Ueberlieferung.

3. Die Tempelreinigung steht nur bei Johannes an ihrem geschichtlich angemessenen Ort; bei den Synoptikern ist sie durch das Verschwinden der früheren Festreisen um denselben gekommen. Man kann es verstehen, daß diese öffentliche Erstlingsthat des Propheten von Nazareth, den galiläischen Festbesuchern unvergeßlich, in der synoptischen Tradition sich in den einzigen jerusalemischen Aufenthalt gerettet hat, von welchem diese Tradition ein deutliches Bewußtsein bewahrt: aber man kann es nicht verstehen, daß Jesus am Schlusse seiner Laufbahn, der Todesgedanken voll, durchdrungen von der schmerzlichen Ueberzeugung, daß dieser Tempel seiner künftigen Gemeinde nicht zur Heimath dienen, sondern demnächst untergehen werde, für die Vindication der

[1]) Keim scheint zwar, indem er diese Notiz „spielend" nennt, eine Anspielung auf den Fischerberuf in ihr finden zu wollen. Aber die hätte der Verfasser, wenn er sie beabsichtigt hätte, seinen griechischen Lesern doch — wie Kap. 9, 7 — durch griechische Uebersetzung des Namens andeuten müssen.

Heiligkeit desselben seine Person eingesetzt haben sollte. In demjenigen Moment des Lebens Jesu, in welchem die Synoptiker die Sache vorgehen lassen, wäre sie nichts weiter gewesen, als eine nutz- und sinnlose Provocation der ohnedies zum Aeußersten entschlossenen und nur um den Rechtstitel verlegenen hierarchischen Gewalt. Dagegen im Anbeginn seiner Laufbahn, bei dem ersten mit messianischem Bewußtsein gethanen Schritt in die Oeffentlichkeit, ist sie ein prophetisch-reformatorisches Programm, welches dem religiösen Gemeinwesen Israels Erhaltung durch Erneuerung anbietet: läßt der Tempel sich reinigen, das „Kaufhaus" sich wiederherstellen zum Bethaus, dann wird die Gottesgegenwart sich von Israel nicht zurückziehen (vgl. Matth. 23, 38), sondern diesen Tempel zum Mittelpunkt der neutestamentlichen Gemeinde, dies national-religiöse Gemeinwesen zum Gefäß ihres Heilswerkes für alle Völker machen. Wenn Keim hiegegen findet, daß Jesus nach der johanneischen Stellung dieser Geschichte seine Wirksamkeit in der Welt „sehr tactlos" angetreten hätte, so ist das eben ein Geschmacksurtheil, über welches als solches sich bekanntlich nicht disputiren läßt; aber mindestens wäre der Urheber desselben verbunden gewesen, uns zu zeigen, daß Jesus nach der synoptischen Darstellung seine Wirksamkeit nicht noch viel tactloser beschlossen hätte; wir werden später sehen, wie wenig Keim, nach welchem Jesus in der Tempelreinigungsthat einigermaßen sich selbst ungetreu geworden ist und seinen Untergang verschuldet hat, hiezu im Stande war. Derselbe Kritiker ist weiter der Meinung, „es sei zum Greifen klar, wie gänzlich diese That der Reinigung mit jener Offenheit des Messianismus, welche Jesus nur am Schlusse herauskehrte, Eines Geistes und Gusses sei; aber Johannes habe eben über den harten Bruch mit dem Judenthum von Anfang keinen Zweifel lassen wollen". Wir müssen dagegen bekennen, daß wir von alledem gar nichts zu sehen oder zu greifen vermögen; den Tempel von eingerissenen Mißbräuchen zu reinigen, war gar kein Bekenntniß des Messiasthums als solchen, — jeder Prophet, jeder Zelot konnte sich dessen unterfangen; es war ebensowenig ein Bruch mit dem Judenthum; im Gegentheil, es war der allerconservativste Act einer selbst den äußerlichen jüdischen Cultus heilighaltenden Reformbestrebung. So bleibt das eine

Argument übrig: „Der geschlossenen Tradition der alten Evangelien gegenüber (— die NB. ihre Stellung der Geschichte alle aus derselben Quelle haben! —) ist die junge Quelle im voraus verloren", — nämlich bei Keim. Auch sonst läßt die Kritik sich hier ziemlich schwach finden; Strauß hielt wenigstens früher die johanneische Stellung der Begebenheit für möglicherweise richtig, und Baur weiß gegen ein solches „Hin- und Hergetriebenwerden" keinen anderen Rath, als daß man in der Betrachtung des vierten Evangeliums — consequent sein müsse. — Daß für die größere Ursprünglichkeit der johanneischen Darstellung auch die mildere Form des Jesuswortes spricht (— „Kaufhaus" statt „Räuberhöhle" —), begreift sich leicht; vor allem aber ist das noch ein gewichtiges Zeugniß für dieselbe, daß wir für einen zweiten Ausspruch Jesu, der bei den Synoptikern nur verloren im entstellenden Munde der Gegner umgeht, für das Wort vom Auflösen und Wiederaufbauen des Tempels, welches noch zum Todesprocesse des Stephanus den entzündenden Funken hergibt (Apg. 6, 14), hier den geschichtlichen Ort und motivirenden Zusammenhang erhalten[1].

4. Die Peripetie des öffentlichen Lebens Jesu, welche man bei den Synoptikern spürt, ohne sie ausfindig machen zu können, wird allein von Johannes klar aufgezeigt in der Speisungsgeschichte. Die Synoptiker erzählen dieselbe auch, ja zweie von ihnen haben sie doppelt und bezeugen so unwillkürlich den tiefen Eindruck, den sie gemacht hat; sie lassen die Geschichte vom Meerwandeln Jesu, von einer Zeichenforderung der Pharisäer, von verschärften Conflicten mit ihnen, von einem beginnenden Fluchtleben Jesu, bei dem ihn nur die Zwölfe begleiten, endlich von den seiner Messianität ungünstigen Urtheilen der Menge und dem entgegengesetzten messianischen Bekenntniß des Petrus in höchster

---

[1]) In dieser Frage meint Keim (S. 387 der neuen Aufl.) damit etwas gegen mich zu leisten, daß er meinem Urtheil über die Zeit der Tempelreinigung die harmonistische Ansicht zweier anderen Apologeten spottend gegenüberstellt. Würde es in seinen Augen auch ein Keim'sches Urtheil entwerthen, wenn man demselben das abweichende zweier anderen Kritiker, z. B. Hilgenfelds und Volkmars, spottend entgegenhielte?

Lebendigkeit der Einzeldarstellung folgen; allein einen pragmatischen Zusammenhang dieser Vorgänge unter einander und mit der Speisungsgeschichte wird niemand aus ihnen errathen. Dagegen gibt uns das sechste Kapitel des Johannes eine Darstellung, die im Einzelnen an Anschaulichkeit und Durchsichtigkeit allerdings viel zu wünschen übrig läßt, weil sie eine ganze Periode des Lebens Jesu in den Rahmen einer einzigen Scene faßt und überdies mit dem historischen Zwecke einen mystisch-didaktischen verbindet, die aber gleichwol die disjecta membra der Synoptiker erst in innerem geschichtlichen Zusammenhang darstellt. Nur Johannes sagt uns, daß die Speisungsgeschichte es war, welche die lang glimmende messianische Erwartung, die das Volk von Jesu hegte, in helle Flammen auflodern ließ (Kap. 6, 15); ein Moment, der in Galiläa einmal eintreten mußte, dann aber auch bei der nicht zu überwindenden Divergenz der Messiasidee des Volkes und Jesu eigener Messiasidee nur das Signal zum Rückgang seiner Sache werden konnte. Nur bei Johannes fällt etwas Licht auf die dunkle Geschichte vom Meerwandeln, die bei den Synoptikern ganz unmotivirt steht: weil er sich vor dem zur messianischen Schilderhebung drängenden Volke verbergen muß, kann Jesus nicht zugleich mit seinen Jüngern abfahren, und weil er sich im nächsten Morgenlichte von der aufgeregten Menge nicht finden lassen will, folgt er ihnen in der Nacht auf geheimnißvolle Weise an das andere Ufer des Sees. Es folgt die auch von Markus und Matthäus an die [zweite] Speisungsgeschichte angeschlossene pharisäische Zeichenforderung, diese bei den Synoptikern so überraschende und unerklärte Wendung im Benehmen der Gegner; Johannes hat sie allerdings undeutlich dem „Volke“ in den Mund gelegt (Kap. 6, 30), aber ihre Veranlassung doch allein richtig angegeben; auch sie hängt mit der wunderbaren Speisung zusammen, indem die durch dieselbe auf den Siedepunkt gebrachte Volkserregung auch die Pharisäer mitergriffen hat und sie bewegt, dem Manne, der denn doch der Messias sein könnte, Anträge und Bedingungen der Anerkennung zu stellen. Daß Jesus diese Anträge und Bedingungen scharf abweist und hiedurch erneute und verschärfte Conflicte mit ihnen hervorruft, das erzählen nun die Synoptiker; das Andere, Positive aber, was in Jesu Verhalten ebensowenig fehlen konnte, daß er

nämlich von der ganzen Situation Anlaß nimmt, dem weltlichen Messiasgedanken einen wesentlich anderen, geistlichen gegenüberzustellen, das ist das historische Moment jener von Johannes allerdings zu einer Predigt an seine Leser verarbeiteten Rede oder Lehrweise von dem rechten Manna und Lebensbrode, das er selbst sei. Und diese der volksthümlich-äußerlichen Messiasidee diametral entgegengesetzte Wendung der Lehre Jesu, welche die Reihen seiner Freunde lichten und der Gegenwirkung der Pharisäer Vorschub thun mußte, erklärt uns dann, warum er bald darauf mit den Zwölfen ein einsames Flüchtlingsleben führen muß (vgl. Joh. 6, 66 ff.), warum die volksthümliche Ansicht über ihn sich vom „Davidssohn" und „Heiligen Gottes" zum bloßen Elias oder Jeremias, zum bloßen Vorläufer des Messias herabgestimmt hat (Matth. 16, 13 f.), und warum er den in derselben Krise gereiften, nun nicht mehr aus Fleisch und Blut stammenden Messiasglauben des Petrus im Vergleiche zu früheren hochfliegenden Huldigungen so hoch anschlägt, als die erste wirkliche Frucht seiner Arbeit. Wie viele Schwierigkeiten dies für die johanneische Behandlung der evangelischen Geschichte vorzüglich lehrreiche sechste Kapitel uns zu späterer Erörterung übrig lassen möge, — wer anders als ein apostolischer Genosse des Lebens Jesu war im Stande, so den synoptischen Erinnerungen von der Speisung an bis zum Bekenntniß des Petrus den verlorenen geschichtlichen Pragmatismus zurückzugeben? [1])

5. Auch die letzte Katastrophe des Lebens Jesu ist trotz aller Declamationen, welche Keim auch hier gegen die johanneische Darstellung aufwendet, nur im vierten Evangelium motivirt und begreiflich gemacht. Bei den Synoptikern bleibt es ganz unverständlich, wie Jesus, der bis dahin zwar mit Pharisäern und Schriftgelehrten in scharfer Spannung gestanden, aber mit der priesterlich-sadducäischen Hierarchie nicht den geringsten

---

[1]) Vgl. zu vorstehender Erörterung Weizsäckers Untersuchungen der ev. Geschichte, S. 450 ff. — Auch Keim hat hier eine Empfindung, daß der vierte Evangelist den Umschwung im öffentlichen Leben Jesu allein verständlich macht; vgl. Leben Jesu, Bd. III, S. 1.

Conflict gehabt, vielmehr politisch und theokratisch eine durchaus unanstößige Haltung bewahrt hat, beim ersten Betreten der Hauptstadt sofort ein Mann des Todes gewesen sein, ja seinen Tod schon vorm Betreten Jerusalems vorausgesehen und -gesagt haben soll. Seine auch hier fortgesetzte Polemik gegen den Pharisäismus erklärt das nicht; in Israel war man einen großen Freimuth und rücksichtslose Formen desselben gewohnt, und vom Haß einer Partei bis zum Todesurtheil des Synedriums war ein weiter Weg; das gegen die Hierarchie gerichtete Weingärtner-Gleichniß aber setzt die Mordgedanken des Synedriums schon voraus und ist ebendarum, wenn man die synoptische Darstellung nicht durch die johanneische ergänzt, geradezu unbegreiflich [1]). Unter solchen Umständen wäre es zu wünschen gewesen, daß Baur seine Behauptung, die Begebenheiten entwickelten sich bei den Synoptikern in einem für sich ganz befriedigenden Zusammenhang, etwas näher begründet hätte, zumal auch Strauß die Katastrophe Jesu durch den kurzen synoptischen Aufenthalt in Jerusalem nicht hinlänglich motivirt gefunden hatte. Das von den Vorgängern aus guten Gründen nicht Geleistete hat denn Keim zu leisten gesucht, aber wie! Jesus hat durch den messianischen Einzug und die unmittelbar folgende Tempelreinigung seinen Untergang in tragischer Weise selbst verschuldet! „Diese Wendung seiner Wirksamkeit, für ihn eine geschichtliche Nothwendigkeit, weil er der Messias war und weil er in Jerusalem dies Messiasthum nicht galiläisch vorbereiten oder gar in höhere, geistige Formen umgestalten konnte (?), beeinträchtigte nicht nur mittelbar die Offenbarung seines eigensten Wesens, seiner eigensten Religion; sie trübte und zerstörte auch

---

1) Keim (S. 387 der neuen Aufl.) beanstandet das, bleibt uns aber schuldig zu erklären, wie Jesus am zweiten Morgen seines ersten Auftretens in Jerusalem den Hierarchen ihre Mordgedanken gegen ihn offen vorhalten kann, wenn diese Gedanken noch gar nicht gefaßt waren, sondern erst in der nachfolgenden Berathung Matth. 26, 3 gefaßt wurden. Daß die Frage: „Aus welcher Vollmacht thust du das?" bereits eine Frage auf Leben und Tod gewesen, wird Keim doch selbst nicht ernstlich behaupten wollen, und so hätte Jesus durch jenes Gleichniß seinen gewaltsamen Tod geradezu erst provocirt, worauf auch Keims Darstellung S. 278—279 schließlich hinauskommt.

unmittelbar seinen Erfolg. Er trat mit äußeren Thaten, er trat mit Katastrophen, mit Reformationen, mit Organisationen auf; aber seine Natur, seine Gabe, seine Kraft, seine Neigung lag nicht in dieser Sphäre, darum fehlte auch die Consequenz und das Geschick; — er selbst brach ab, während er nur angefangen . . ., er überließ alles Weitere Gott und hörte so factisch auf, der Messias zu sein, welcher er gestern gewesen war. Mit dieser Inconsequenz, welche seine Consequenz war, bereitete er sich zwiefach den Untergang: er enttäuschte das Volk, und reizte und ermuthigte die Hierarchie." Das ist also der Preis, um den wir die Richtigkeit des synoptischen Tempelreinigungsmoments und die Sufficienz der synoptischen Darstellung erkaufen sollen: das Zerrbild eines Jesus, der halbwegs von sich selbst abfällt, sich in die Sackgasse eines via facti vorgehenden äußerlichen Messiasthums verirrt und beim nothgedrungenen Umkehren als tragisch-schuldiger Held in die Hände seiner Gegner fällt! Aber wenn wir wirklich an diesem (an Renan gemahnenden) Gedanken keinen Anstoß nehmen wollten: mit welcher Uebertreibung muß der Einzug, muß die Tempelreinigung aufgebläht werden, um nur auch so das „Kreuzige, kreuzige" zu erklären! „Katastrophen, Reformationen, Organisationen", — wo in aller Welt liegen die denn auf dem Wege von Bethphage bis in den Vorhof des Tempels? Die Tempelreinigung, wenn sie denn wirklich erst jetzt stattgefunden haben soll, konnte als Abstellung eines unleugbaren Unfugs doch nur ebensoviele Vertheidiger als Ankläger, und auch unter letzteren keine Blutrichter im Synedrium finden. Und der Einzug auf der Eselin unter unverwehrten messianischen Jubelrufen war wol dogmatisch bedenklich genug, um ein scharfes Beobachten zu veranlassen, aber doch andererseits wieder so friedfertig und harmlos, daß man nicht begreift, wie das Synedrium, selbst auf die Gefahr eines Aufruhrs im Volke hin, alle Mittel hätte aufbieten mögen, ihn mit dem Kreuzestode zu bestrafen. Keim selbst legt Zeugniß wider sich ab, wenn er hernach von dem hohenpriesterlichen Verhör schreibt: „Vom messianischen Einzug wurde offenbar Umgang genommen, weil Jesus sich selbst nicht ausdrücklich darüber erklärt hatte; auch die Austreibung aus dem Heiligthum ließ man ruhen, weil man die Anmaßung verurtheilen konnte, aber nicht die Ge-

sinnung" (a. a. O., Bd. III, S. 331). — Wie ganz anders nach der johanneischen Darstellung. Hier sieht sich Jesus bereits ein halbes Jahr vor dem Todespassah genöthigt, den Kampf um seines Volkes Sinnesänderung und Glauben von Galiläa, wo er ihn im Großen und Ganzen gescheitert sieht, in den Herzpunkt des Landes zu verlegen, und während es ihm einerseits gelingt, hier festen Fuß zu fassen und sich monatelang in Jerusalem zu behaupten, erbittert er auf der anderen Seite die dort herrschenden Parteien durch seine erhabenen Ansprüche und rückhaltlose Kritik zu mordlustigem Haß. Dennoch findet dieser Haß den Muth und Weg der Gewalt nicht, so oft er auch dazu ansetzt, — bis die Auferweckung des Lazarus die messianische Volksbewegung in Jerusalem selbst so hoch steigert, daß auch die kühlen Sadducäer, Kajaphas an der Spitze, nun dem Haß der Pharisäer die Hand bieten, weil sie eine Existenzfrage für ihre Herrschaft eingetreten glauben (vgl. Joh. 12, 47—53, eine Darstellung, von der auch Scholten bekennt, dem Evangelisten komme die Ehre zu, den Charakter der damaligen Oppositionspartei nach dem Leben geschildert zu haben). Hienach mag der Werth der Baur'schen Behauptung bemessen werden, bei Johannes entwickele sich die Katastrophe nicht, sondern sei von Anfang an da und werde nur willkürlich hingehalten: kann man die religiöse Betrachtungsweise des Evangelisten, der allerdings von Anfang an das Schwert über dem Haupte des Herrn schweben, aber von Gottes Hand bis zur rechten Stunde zurückgehalten werden sieht, ärger mißbrauchen? Nur beiläufig sei hier bemerkt, wie wohlgeborgen in diesem pragmatischen Zusammenhang das vielangefochtene Wunder von Bethanien ist, mit dem wir uns an einer anderen Stelle zu beschäftigen haben werden; es motivirt nicht bloß für die johanneische, sondern ebenso für die synoptische Darstellung allein den messianischen Jubel des Einzugs, der nach dem tiefen Stand der Volksbegeisterung, wie ihn das Gespräch Matth. 16, 13 f. bezeugt, ohne eine große, die Aschenfunken zu hellen Flammen wiederanfachende Jesusthat schwer zu begreifen wäre [1]).

---

[1]) Sehr ungeschickt fragt Keim: „Und sei die Thatsache richtig, erklärt sie den feierlichen Einzug Jesu, den er sonst nie nahm?" Freilich erklärt sie

6. Sobald mit der Leidensgeschichte die Möglichkeit beginnt, die synoptische und die johanneische Darstellung Schritt für Schritt zu vergleichen, so bald häufen sich auch die Ueberlegenheitsspuren der letzteren. Was den Einzug in Jerusalem betrifft, so lautet es bei den Synoptikern, als habe Jesus durch die Benutzung der Eselin geflissentlich die Sacharjastelle erfüllen und einen messianischen Einzug im Sinne derselben herbeiführen wollen; bei Johannes erfahren wir, daß dies Verhältniß von Weißagung und Erfüllung erst nachmals von den Jüngern in jenem Vorgang gefunden ward, während Jesus die Eselin wahrscheinlich nur um des Volksgedränges willen gebrauchte und die messianische Huldigung nur eben geschehen ließ, nicht aber hervorrief. Welche Darstellung den ursprünglichen Sachverhalt treuer und natürlicher wiedergibt, darüber würde kein Zweifel walten, wenn nur nicht die johanneische Darstellung — die johanneische wäre, wenn nur die antijohanneische Kritik, um durchzukommen, die Sache nicht auf den Kopf stellen müßte. Keim und Scholten finden in der johanneischen Darstellung eine „Correctur", hervorgegangen aus „Antipathie" gegen die Idee eines jüdischen Messias. Wie groß muß doch diese Antipathie gewesen sein in einem Evangelium, das die Geschichte Jesu mit dem Jubelruf aus jüdischem Munde beginnen läßt: „Wir haben den Messias gefunden, von dem Mose und die Propheten geschrieben haben", und endigen mit der emphatischen Notiz, daß den Juden zum Trotz über dem Kreuze Jesu hebräisch, griechisch, römisch gestanden habe: „Jesus von Nazareth, der König der Juden"! [1]) Aber diese mythische Antipathie einmal zugegeben, worin besteht denn die angebliche johanneische Correctur? Wenn der Evangelist sagt, Jesus habe sich auf die Eselin gesetzt

---

ihn, gerade so wie Johannes ihn darstellt, als einen von Jesus nicht beabsichtigten, sondern vom überströmenden Jubel des Volkes ihm bereiteten. — Die obige Darlegung der Katastrophe Jesu nennt Keim in seiner neuen Auflage S. 387 ohne weiteres Eingehen eine „excessiv leichtfertige Construction". Das heißt schmähen, wo man zu widerlegen hätte.

[1]) Vgl. Scholten, S. 333, wo bemerkt wird, Johannes habe die Ueberschrift am ausführlichsten, „aus Widerwillen gegen die Juden". Demnach scheint sein Widerwille gegen die Juden so groß gewesen zu sein, um selbst seinen Widerwillen gegen die jüdische Messiasidee zu überwinden.

gemäß dem Sacharjawort „Fürchte dich nicht, Tochter Zion" u. s. w. und diese Beziehung sei den Jüngern zwar damals nicht, aber später deutlich geworden, corrigirt er denn damit irgendwie nach seiner eigenen Meinung den „in sinnlich-jüdischen Formen verlaufenden Messiaseinzug" hinweg?? — Wir beachten weiter die bethanische Salbung. Bei den Synoptikern ist sie ein abgerissenes Erinnerungsfragment, bei Johannes hat sie ihre Zusammenhangsfäden nach allen Seiten. Man erfährt, wer die Salberin ist, man sieht in die Motive der Handlung hinein, man erfährt den Namen des Tadlers und blickt auch in dessen Herz. Es ist möglich, das alles der Geschicklichkeit eines Dichters zuzuschreiben, die sich freilich in anderen, bedeutenden Partieen dem vierten Evangelisten versagt haben müßte; indeß für einige Abweichungen von den Synoptikern wird es schwer sein, ungeschichtliche Motive aufzufinden. Wozu den Zeitpunkt vom zweiten Tage vor Ostern auf den sechsten verschieben, weshalb die Salbung des Hauptes in eine Salbung der Füße verwandeln, und warum endlich statt des dichterisch schönen Matthäuswortes „Sie hat es gethan zu meiner Bestattung" das auf den ersten Blick viel weniger ansprechende „Laßt sie es (das Uebrige) zu meinem Begräbniß bewahren" (vgl. Tischendorf), — wenn zu dem allen kein historischer Grund, kein Motiv der Berichtigung vorhanden war? Auch die Entlastung der übrigen Jünger auf Kosten des Judas Ischarioth entspricht nicht den sonst dem vierten Evangelisten zugeschriebenen Tendenzen; sonst — hören wir — liebt er es ja, die Zwölfe herabzusetzen, und daß er gegen den Judas einen speciellen Haß gehegt, ist doch bei einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts vernünftigerweise nicht anzunehmen [1]). Ueberhaupt weiß die Kritik weder der ganzen Erzählung noch den einzelnen Eigenthümlichkeiten eine besondere Tendenz nachzuweisen; „Verherr-

[1]) Hiegegen ist es für Keim (Bd. III, S. 231) wiederum „mit Händen zu greifen, daß kein Evangelist den Verräther vergessen hätte, wenn er in diesem letzten Augenblick Jesum betrübt hätte, und die Frau". Nun, „die Frau" haben sie doch wirklich vergessen, denn sie wissen ihren Namen nicht zu nennen, und so werden sie auch den Verräther haben „vergessen" können. Und sind denn die synoptischen Evangelisten etwa in Bethanien mit dabei gewesen?

lichung der Person Jesu" ist doch ein sehr vager ideeller Zweck, zumal wenn der ewige Logos durch menschliches Salböl verherrlicht werden soll, und so dürfte doch die historisch-pragmatische Abzweckung, die Leser einen Blick in das sterbensbereite Heilandsherz und in das sich verstockende Herz des Verräthers thun zu lassen, die bei weitem einleuchtendere sein. Die Salbung der Füße statt des Hauptes liebt man aus Combination der bethanischen Salbung bei Matthäus und Markus mit der Salbungsgeschichte Luk. 7 zu erklären: als ob irgend etwas dafür spräche, daß Johannes seine Maria von Bethanien mit der γυνὴ ἁμαρτωλός Luk. 7 compliciren wolle! Wieviel natürlicher ist es, anzunehmen, daß die Salbung der Füße das wirklich Geschehene war, die mündliche Ueberlieferung aber, an die gewöhnlichere Festsitte denkend (Luk. 7, 46), sich statt dessen eine Salbung des Hauptes vorgestellt hatte. — Auch in der Andeutung des Verräthers beim letzten Mahle zeigt sich Johannes als der überlegen Kundige. Nach Markus hätte Jesus nach der allgemeinen Weißagung: „Einer von euch wird mich verrathen, einer der mit mir isset" die lauten allseitigen Fragen: „Bin ich's? bin ich's?" beantwortet mit den Worten: „Einer von den Zwölfen, der mit mir in den Napf taucht" (nach Matthäus fast ebenso: „Einer, der mit mir eingetaucht hat"); Lukas dagegen läßt das Fragen der Jünger nur leise untereinander geschehen und Jesum gar keine Antwort geben. Er hat gefühlt, daß jene Antwort keine war und hat sie weggelassen; aber die Ueberlieferung wußte von einer Näherbezeichnung des Verräthers, die sich auf das Eintauchen beim Essen bezog, — nur kann sie nicht gelautet haben wie bei Markus und Matthäus, denn jeder von den Zwölfen tauchte mit ihm ein und hatte mit ihm eingetaucht. Diese Confusion schlichtet Johannes, indem er erzählt, wie er selbst als der Nächstliegende, der leise mit Jesus sprechen konnte, auf des Petrus Veranlassung die Fragen aller an den Herrn gebracht und von diesem die leise Antwort empfangen habe: „Der ist's, dem ich [sogleich] den Bissen eintauchen und geben werde." Nach der kritischen Ansicht ist diese Relation freilich nur entstanden aus der Tendenz, den Johannes dem Petrus gegenüber [auf ziemlich kindische Weise, durch das räumliche Näher-bei-Jesus-Sein] zu heben; allein wenn sie in ihrer klaren Anschaulichkeit

zugleich die Confusion der Synoptiker schlichtet und deren Entstehung erklärt, so wird die historische Kritik doch anders zu urtheilen haben, als die tendenziöse Kritik [1]).

7. Mit der Berührung des letzten Mahles sind wir an die berühmte chronologische Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern gelangt, welche Baur wiederholt als den entscheidenden Probirstein seiner ganzen johanneischen Kritik bezeichnet hat [2]) und die auch wir bereitwillig als solchen anerkennen. Also die Synoptiker lassen Jesum mit ganz Israel am solennen Abend, am 14. Nisan, noch das Passahmahl halten, und am folgenden Tage, am 15. Nisan, dem ersten und heiligsten der sieben Ostertage gekreuzigt werden; Johannes dagegen bezeichnet als Tag der Kreuzigung eben den Tag, an welchem die Juden ihr Passah aßen (Kap. 18, 28), also den 14. Nisan, läßt mithin das letzte Mahl noch vor das Fest (Kap. 13, 1 u. 29), auf den 13., fallen. Wir übergehen die vielerlei vergeblichen Versuche, diese Differenz aufzulösen; wir sind über ihr Vorhandensein mit der kritischen Schule vollständig einverstanden; es fragt sich lediglich, welche von beiden Darstellungen Recht hat? Zwei Gründe sind's, welche Baur gegen die johanneische und für die synoptische Darstellung geltend macht. 1) Es habe diejenige von beiden Angaben die geringere Wahrscheinlichkeit für sich, die sich aus einer ihr zu Grunde liegenden Idee herleiten lasse, und das sei die johanneische; weil der vierte Evangelist in Christo das wahre Passahlamm erblicke, so habe er den Todestag Jesu auf den 14. Nisan, den Schlachtetag des Passahlammes, verlegt. Hierauf haben wir bereits oben geantwortet. Hielt der vierte Evangelist Jesum für das wahre Passahlamm, so konnte er das entweder, weil er trotz der Synoptiker wußte, Jesus sei am 14. Nisan gestorben, oder weil ihm die von den Synoptikern bezeugte Thatsache, daß Jesus aufs Passah-

---

[1]) Besonders charakteristisch ist hier, wo der Matthäusbericht sich schlechterdings nicht halten läßt, das haltlose Hin- und Herfahren Keims, Bd. III, S. 262f.

[2]) Nicht nur in der Hauptabhandlung über die Composition des vierten Evangeliums, sondern ebenso in der Apologie derselben in den „Theologischen Jahrbüchern" (1854), S. 196ff.

fest — wenn auch am 15. — gestorben, hiefür genügte: aber daß er den ihm überlieferten Todestag willkürlich verrückt haben sollte, um die Erfüllung einer alttestamentlichen Typologie herauszubringen, das ist ein Unding, da er an jene Erfüllung nicht glauben konnte, wenn er selbst erst sie sich zurechtgemacht hatte. 2) Baur behauptet, die Entstehung der synoptischen Darstellung sei unter Voraussetzung ihrer Irrigkeit nicht zu begreifen. Sie begreift sich im Gegentheil sehr leicht. Wir brauchen nur anzunehmen, worauf uns die synoptische Erzählung namentlich bei der Abendmahlseinsetzung allerdings hindrängt, daß Jesus jenem Abschiedsmahle am 13. die Formen des Passahmahles gegeben, daß er in der Sehnsucht, noch mit den Seinen Passah zu halten, und in der Voraussicht, er werde den Abend des 14. nicht mehr erleben, nach seiner freien Weise das Festmahl um vierundzwanzig Stunden anticipirt hat; dann ist nichts begreiflicher, als daß dieser eigenthümliche Umstand in der um chronologische Akribie so unbesorgten Ueberlieferung in Vergessenheit gerieth, daß also die Annahme, Jesus werde sein letztes Passah wie immer am 14. Nisan gehalten haben, sich als selbstverständlich geltend machte, und von ihr aus der Todestag mit mathematischer Nothwendigkeit sich für die Synoptiker auf den 15. Nisan hinausschob. — Nun aber die Gründe, welche wider die synoptische und für die johanneische Angabe sprechen. Wir bescheiden uns, hier nichts neues beibringen zu können; das Altbekannte genügt. Einmal legen die Synoptiker selbst in verblaßten Spuren für die johanneische Darstellung Zeugniß ab. Sie bezeichnen den Todestag Jesu als *παρασκευή* oder als *προσάββατον*, was für den ersten hohen Ostertag seltsame Bezeichnungen wären. Sie lassen am Morgen dieses Tages den Simon von Cyrene „vom Felde" kommen und am Nachmittag den Joseph von Arimathia Leinwand einkaufen (Mark. 15, 46), was beides nicht nach dem hochfestlichen 15. Nisan aussieht. Sie lassen Jesum dem Gastfreunde, bei dem er das Mahl halten will, ansagen *ὁ καιρός μου ἐγγύς* (Matth. 26, 18), was vollkommen unverständlich bleibt, falls damit nicht ursprünglich eine Verfrühung der Feier hat motivirt werden wollen. Aber viel gewichtiger sind die archäologischen Gründe, unter deren Eindruck dem Meister der Tübinger Schule das Geständniß entschlüpft:

„Was so geneigt macht, der johanneischen Darstellung den Vorzug vor der synoptischen zu geben, ist die größere innere Wahrscheinlichkeit der Sache“ (a. a. O., S. 270). 1) Nach 2 Mos. 12, 22 war den Passah-Essenden verboten, in selbiger Nacht das Haus zu verlassen, eine Bestimmung, deren fortdauernde Gültigkeit den Gang Jesu nach Gethsemane, die Versammlung des Synedriums und den bewaffneten Auszug der Tempelwache geradezu ausschließen würde. Nun wiederholt allerdings das Deuteronomium (Kap. 16, 7) dies Verbot in unbestimmterer Weise („Du sollst's essen an dem Ort, den dir der Herr erwählen wird [Jerusalem], und danach dich wenden des Morgens und heimgehen in deine Hütte“), und hienach mag es wol Sitte gewesen sein, daß die Feiernden nach Beendigung des Mahles sich in den *Tempel* begaben, dessen Thore von Mitternacht an geöffnet wurden. Aber da auch das Deuteronomium die *Heimkehr* erst am *Morgen* gestattet, so ist es ganz unwahrscheinlich, daß Jesus in der Passahnacht sofort nach dem Mahle die Stadt verlassen haben sollte, um sich in sein draußen gelegenes Quartier zu begeben, und *keinenfalls* konnte Judas, wie er doch thut, in *dieser* Nacht darauf *rechnen*, daß Jesus von dem Hause, in dem er gefeiert, sich nach Gethsemane hinausbegeben werde [1]). 2) Auch der bewaffnete Auszug, samt der in der Nacht oder am frühen Morgen stattfindenden Gerichtssitzung des Synedriums paßt nicht in die Osternacht, auf den Ostermorgen. Was am Sabbat galt, galt auch von solchen Festzeiten, daß man keine Waffen anrühren, daß man kein Gericht halten solle, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß die obersten Lehrer

---

[1]) *Keim* (Bd. III, S. 292) beruhigt sich — wie schon *Wieseler* — dabei, daß der Talmud sich über die fragliche Sitte widerspreche. Aber wenn auch das comedebatur in uno loco et pernoctabant in alio, welches man citirt, das aus dem Haus in den Tempel Gehen bezeugen mag, so doch schwerlich ein die Stadt Verlassen um Mitternacht. Konnte man auch, worauf *Keim* sich stützt, das Passah in Betphage essen, indem man die nächste Umgebung mit zur heiligen Stadt rechnete, so folgt daraus noch lange nicht, daß, wer zur Stadt kam, um hier Passah zu essen, dieselbe vor Morgen wieder verlassen haben werde, um in sein draußen liegendes Quartier zurückzukehren. — [In seiner neuen Auflage S. 387 entrüstet sich *Keim*, daß ich ihn hier „mit zwei nichtssagenden Zeilen über Archäologie belehren wolle“; zur Sache bemerkt er nichts.]

und Hüter solcher Observanzen, am höchsten nationalen Festtag das öffentliche Beispiel der Uebertretung gegeben haben sollten. (Vgl. Bleek, Einleitung in's Neue Testament, S. 182.) 3) Hinrichtungen vor den Thoren Jerusalems, wie sie nicht nur mit Jesu, sondern auch den beiden Schächern vorgenommen werden, sind am ersten Osterfeiertag absolut unwahrscheinlich; der Talmud verpönt sie, und das Verfahren des Herodes Agrippa Apg. 12, 1—4, die Hinrichtung des gefangenen Petrus um des Osterfestes willen aufzuschieben, obwol er aus ihr ein Volksschauspiel machen will, beweist, daß dieser Grundsatz bereits in den Tagen der evangelischen Geschichte in Geltung war [1]. — Was Baur hiegegen bemerkt, die Hinrichtung sei ja nicht von den Juden, sondern von den Römern vollzogen worden, und wie lasse sich denken, daß sich die Römer bei demjenigen, was nur sie anging, nach den jüdischen Fest- und Sabbatsgesetzen gerichtet, ist ganz nichtig: beziehen sich etwa die talmudistischen Satzungen auf Verhältnisse, in denen die Juden selbständig über Leben und Tod entschieden, und enthält Josephus nicht Beispiele genug dafür, wie sorgsam die Römer in Paläſtina und Jerusalem sich hüteten, die religiösen Gefühle des Volks zu verletzen? — Völlig durchschlagend sind endlich die allgemeinen Gesichtspunkte: 1) daß der Evangelist

---

[1] Wenn Keim (a. a. O., S. 470) vielmehr behauptet, Herodes Agrippa habe in den Ostertagen den Jakobus hingerichtet, so weiß man nicht, was man zu solch einer Textverdrehung sagen soll. Apg. 12, 1—4 wird zuerst die Hinrichtung des Jakobus erwähnt, durch deren Eindruck dann die Gefangennehmung des Petrus motivirt, nun erst mit dieser das Eintreten des Osterfestes zusammengebracht und hierauf der Entschluß des Königs ausgedrückt μετὰ τὸ πάσχα dem Volke das Schauspiel der Hinrichtung zu geben. — Noch ärger ist ebendort die aus der Begnadigung des Barrabas gezogene Schlußfolge, nach den Evangelien sei es in den Ostertagen herkömmlich gewesen, Verbrecher hinzurichten und zu begnadigen. Folgt denn aus einer auf Ostern herkömmlichen Begnadigung, daß der Begnadigte gerade auf Ostern hätte hingerichtet werden sollen? Wie, wenn ein „Apologet" sich eine solche Schlußfolgerung gestattet hätte! — Daß nach Hegesippus bei Eusebius die Juden Jakobus den Gerechten ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα getödtet haben sollen, worauf Scholten sich beruft, ist offenbar nichts anderes als eine sagenhafte Nachbildung der synoptischen Todesgeschichte Jesu.

den Passahlamm-Typus, aus dem Baur seine Chronologie herleitet, auch nicht bei einer einzigen seiner chronologischen Angaben heranzieht, daß er ihn überhaupt nirgends auf das Sterben Christi als solches, sondern lediglich auf einen untergeordneten Nebenumstand bei demselben, auf die Unterlassung des Beine-Zerbrechens anwendet; 2) daß es ganz gegen den Geist des Neuen Testamentes und des christlichen Alterthums ist, bei solchen Typologieen auf eine kleine chronologische Inconcinnität, wie die zwischen 14. und 15. Nisan, irgendwelches Gewicht zu legen, wie denn sowol Paulus als Justinus Martyr Christum als wahres Passahlamm behandeln, ohne darum — wenigstens nach der Voraussetzung der kritischen Schule — an ein anderes als das synoptische Todesdatum zu denken [1]); 3) daß es unter solchen Umständen eine ganz muthwillige und unsinnige Unternehmung eines Anonymus im zweiten Jahrhundert gewesen wäre, der ganzen durch die synoptischen Evangelien und die Abendmahlsfeier geheiligten Tradition zu widersprechen, eine Unternehmung, durch welche er sein Buch nur überall verdächtig und in den Augen der Christen verwerflich hätte machen können, ja daß aus den früher ausgeführten Gründen ein willkürliches Zurechtmachen des Verhältnisses von Weißagung und Erfüllung auf dem christlichen Standpunkt des Evangelisten eine psychologische Unmöglichkeit ist [2]). — Unter solchen Umständen wird Baur wohl sich selber sein Urtheil gesprochen haben, wenn er die Erörterung dieser Frage mit den Worten einleitet: „Wäre auch nur in dieser einen Differenz der Anspruch der johanneischen Darstellung auf historische Wahrheit ein so entschiedener, so müßten schon dadurch alle gewonnenen Resultate wieder in Frage gestellt werden“ (a. a. O., S. 270) [3]).

[1]) Vgl. 1 Kor. 5, 7, eine Stelle, bei der Paulus nach Baur durchaus das synoptische Todesdatum voraussetzt; ebenso die trefflichen Bemerkungen von Hase, Die Tübinger Schule, S. 37 f.

[2]) Auf den Passahstreit im zweiten Jahrhundert, aus dem Baur dies befremdliche Unternehmen seines Pseudo-Johannes zu motiviren gesucht hat, brauchen wir nicht einzugehen, nachdem auch der neueste Durchforscher dieses Labyrinths (Schürer) gefunden hat, daß dasselbe zur johanneischen Frage nichts ausgibt.

[3]) In dieser desperaten Lage greift Baur zu den allernichtigsten Argumenten. „Wäre die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu in der von den

8. Mit dieser haltlosen Hypothese einer willkürlichen Verlegung des Todesdatums hängt bei Baur noch eine weitere, um nichts bessere zusammen, die Hypothese von der Erdichtung der Fußwaschung Joh. 13 an Stelle des tendenziös beseitigten heiligen Abendmahls. Daß der Evangelist beim Beginne des letzten Mahles eine Handlung Jesu erzählt, die kein anderes Evangelium berichtet, dagegen die Einsetzung des Abendmahles übergeht, von der jedermann in der Christenheit wußte, daß und wie sie bei jenem letzten Mahle stattgefunden (1 Kor. 11, 23), das wird sich der gesunde Menschenverstand aus dem vernünftigen Vorsatz erklären, Uebergangenes ergänzend nachzutragen, aber dreifach Berichtetes nicht überflüssig zum vierten Mal zu erzählen. Baur weiß das anders. Für das heilige Abendmahl, urtheilt er, sei in der Geschichte des letzten Mahles nirgends eine passende Fuge zu finden, die Auslassung sei eine ausschließende; die Fußwaschung aber, die, wenn sie geschichtlich wäre, von den Synoptikern unmöglich übergangen sein könnte, müsse als Ersatz desselben angesehen werden. Aber, fragt man, was hat denn das heilige Abendmahl dem Evangelisten gethan, daß er es in dieser Weise durch eine Erfindung seines eigenen Witzes verdrängt? Wir vernehmen zunächst, der Evangelist habe ja die ganze Bedeutung, die das heilige Abendmahl für ihn haben könne (die rein ideelle), schon im sechsten Kapitel zum Ausdruck gebracht; bloße Facta aber hätten für ihn kein Interesse (?). Dann aber wird die Sache mit der Tendenz, Jesum als wahres Passahlamm gerade am 14. Nisan sterben zu lassen, in Verbindung gebracht. „Welch unnatürliche Vorstellung wäre es gewesen, wenn derselbe, der als das wahre Passahlamm [beim Anbruch des 15. Nisan] schon ge-

---

Synoptikern erzählten Weise mit der jüdischen Fest- und Sabbatsitte in so große Collision gekommen, wie behauptet wird, wie konnte das in der judenchristlichen Tradition so früh in Vergessenheit gerathen?" Nun, was überhaupt nicht geschehen war, brauchte auch nicht in Vergessenheit zu gerathen, und nach unserer Ansicht ist jene Collision in der That nicht geschehen, sondern nur durch einen Irrthum der Tradition zu schriftstellerischer Existenz gelangt. Ob die Synoptiker in ihrer Naivetät auf dieselbe überhaupt reflectirt haben, wagen wir nicht zu entscheiden; wenn aber, — nun, dann haben sie die Verletzung der frommen Sitte ohne Zweifel dem Frevelmuth und Fanatismus der Obersten zugerechnet.

storben gedacht werden mußte, um dieselbe Zeit selbst noch das Passahlamm nach jüdischer Weise gegessen hätte." Nun aber „war im Bewußtsein der Zeit die Einsetzung des heiligen Abendmahles mit der Vorstellung des letzten Mahles als eines Passahmahles so eng verbunden, daß das Eine von dem Andern nicht getrennt werden konnte". Andererseits „konnte der Evangelist doch die Abschiedsscene selbst, das letzte Mahl, bei welchem Jesus auf eine so feierliche Weise mit seinen Jüngern zusammen war, unmöglich mit Stillschweigen übergehen ohne eine Handlung, welche die gleiche Bedeutung mit der synoptischen haben konnte", . . . und so ersann er auf Grund einiger synoptischen Sprüche, die von der selbstverleugnend dienenden Liebe handeln, die — Fußwaschung (a. a. O., S. 275—277). Wo soll man den Knäuel von Widersinn und Abgeschmacktheit zuerst anfassen, der in diesen Sätzen zusammengeschlungen ist! Man erwäge: dieser vierte Evangelist schreibt für ein christliches Geschlecht, in welchem jedermann das heilige Abendmahl als Stiftung Jesu, als Denkmal seiner Leidensnacht kennt, glaubt, feiert; und er bildet sich ein, dasselbe aus den Köpfen, Herzen, Gottesdiensten der Christen wegwischen zu können, — nicht durch Bestreitung, sondern durch einfaches Todtschweigen! Wir stehen hier wieder einmal an einem der Punkte, wo man sagen muß: diese Insinuation der Kritik allein genügte, um ihren vierten Evangelisten als wahnwitzig zu qualificiren [1]). Und nun der Beweggrund, aus welchem derselbe diese wahnwitzige Manipulation vorgenommen haben soll! Er wollte Jesum als wahres Passahlamm am 14. Nisan, am Tage des Passahmahles, sterben lassen, konnte ihn also nicht zur selben Zeit das Passahmahl halten und dabei das Abendmahl einsetzen lassen, sagt die Kritik. Diesen von Johannes nirgends ausgesprochenen, lediglich aus Kap. 19, 36 herbeigeholten Beweggrund einmal zugelassen, sollte man doch meinen, er habe darum das heilige Abend-

---

[1]) Nichtsdestoweniger meint auch Scholten, Johannes habe auf seinem Standpunkt das heilige Abendmahl nicht für einen kirchlichen Ritus halten können. Wir bitten um Auskunft: was waren das für Leute in der katholischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, die das Abendmahl nicht für einen kirchlichen Ritus hielten?

mahl noch nicht aus der Geschichte auszumerzen, er habe es mit dem ganzen letzten Mahle, wie er wirklich thut, nur auf den 13. Nisan zu verlegen brauchen. Aber nein, sagt **Baur**, „das Abendmahl war im Bewußtsein der Zeit mit der Vorstellung des letzten Mahles als eines Passahmahles so eng verbunden, daß das Eine vom Andern nicht getrennt werden durfte". Also das vertrug die Zeit, daß ihr das heilige Abendmahl aus der Geschichte Jesu geradezu ausgestrichen, und daß das ganze Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern des Passahcharakters entkleidet wurde; nur das vertrug sie nicht, diese heidenchristliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, daß der Zusammenhang der Abendmahlseinsetzung mit der jüdischen Passahmahls-Sitte verwischt ward! Aber nehmen wir einmal an, dieser Widersinn sei sein Gegentheil, sei kritische Vernunft und geschichtliche Wahrheit, nun, so gab's doch auch dann einen sehr einfachen Weg, die Passahlamm-Idee des Evangelisten mit dem Passahmahl-Charakter der Eucharistie zu vereinigen. Die Passahlamm-Idee durfte nur an die Abendmahls-Einsetzung selbst angeknüpft werden, wie diese ja von Jesus an das Passahlamm-Essen angeknüpft worden war; es durfte nur ausgesprochen werden: Christus hat zur selben Stunde, da man in Israel das Passah aß, sich selbst als wahres Passahlamm zu essen verordnet, und diese **von ihm selbst verordnete Vorausfeier seines Opfertodes** hätte über die geringe Incongruenz, daß er nun doch — eben um dieselbe noch einsetzen zu können — erst am folgenden Tage wirklich sterben konnte, eine Incongruenz, welche nach **Baur** den Apostel Paulus in derselben Typologie doch nicht im geringsten gestört hat, — vollständig weggeholfen [1]). Der Einfall endlich, daß der Evangelist, wenn er nun einmal die Abendmahls-Einsetzung durchaus übergehen zu müssen meinte, die

---

[1]) Die Frage **Baurs**: „Wie konnte der Evangelist denn das letzte Mahl Jesu als Passahmahl anerkennen, wenn er von der Voraussetzung ausging, Jesus selbst sei das wahre Passahlamm gewesen?" (S. 276), ist geradezu widersinnig. Da Jesus im heiligen Abendmahl **sich selbst** den Seinen zu essen verordnet hat, so mußte dem Evangelisten, gerade wenn er Jesum als Passahlamm dachte, die Abendmahls-Einsetzung und ihr Zusammenhang mit dem Passahmahle höchst willkommen sein — **als Bestätigung jener seiner Idee**.

Lücke durch die Erfindung der Fußwaschung habe stopfen müssen, läßt sich gar nicht ernsthaft behandeln. Wozu denn dieses Surrogat? Etwa, damit die Christenheit hinfort statt des Abendmahls Fußwaschung feiern möchte? Aber diesen Erfolg eines neuen Evangeliums hätte doch nur ein Verrückter im zweiten Jahrhundert erwarten können. Oder lediglich aus ästhetischen Gründen, um die schriftstellerische Lücke auszufüllen und den Abschiedsabend an Feierlichkeit nicht ärmer werden zu lassen? Aber die Lücke ist ja, wie Baur behauptet, so unsichtbar, daß man die Abendmahls-Einsetzung nirgends einschieben kann, und die Feierlichkeit der johanneischen Darstellung mit ihren Abschiedsreden und ihrem hohenpriesterlichen Gebete bliebe auch ohne die Fußwaschung den Synoptikern überlegen genug. Schließlich könnte man einen Preis darauf setzen, es erklärlich zu machen, wie die synoptischen Sprüche von der Hoheit der dienenden Liebe den Evangelisten gerade auf die Erfindung hätten führen sollen, Jesus habe am Abschiedsabend seinen Jüngern die Füße gewaschen; speciell die Sprüche Luk. 22, 24—27, aus denen die johanneische Dichtung zumeist gesponnen sein soll, hätten etwa auf die Idee bringen können, Jesus habe die Seinen bei Tische bedient, wie Luk. 12, 37 gleichnißweise von dem heimkehrenden Hausherrn gesagt wird, nicht aber hätten sie auf diesen ganz eigenthümlichen und in keiner Bildrede Jesu verwertheten Knechtsdienst geführt. Und so darf man getrost behaupten, daß an keiner Stelle die Baur'sche Kritik des vierten Evangeliums so sehr sich selbst ironisirt, als wenn sie nach diesen Ausführungen ausruft: „So deutlich läßt uns der Evangelist gerade hier in die innere Composition seiner aus dem historischen Material der Synoptiker planmäßig und kunstvoll geschaffenen Darstellung hineinsehen.“ Nichtsdestoweniger wird dies Prachtstück Baur'scher Johanneskritik von Strauß, Scholten, Keim und vielen andern bis heute gläubig bewundert [1]). — Aber hat Baur nicht

[1]) Strauß wiederholt nicht nur mit etwas anderen Worten dieselben absurden Argumente, sondern er spitzt sie zu in der logisch interessanten Behauptung, daß, wenn der Evangelist das Abendmahl nicht aus Anlaß einer Passahmahlzeit eingesetzt wissen wollte, er es überhaupt nicht bei einer Mahlzeit, überhaupt nicht rituell eingesetzt, sondern nur [in Kap. 6] symbolisch angedeutet sein lassen durfte! (a. a. O., S. 534).

mindestens darin Recht, daß Johannes für das heilige Abendmahl keine Fuge läßt und daß die Uebergehung der Fußwaschung bei den Synoptikern befremdet? Mit ersterem jedenfalls: nur daß das überall die Art der johanneischen Darstellung ist, für Uebergangenes keine Fugen zu lassen, sondern ihre Mittheilungen so ineinandergreifend zu fügen, daß sich formell nicht leicht eine Naht entdecken läßt, während die Synoptiker allenthalben solche zeigen; es hängt dies mit dem ganzen durchgreifenden Unterschied synoptischer und johanneischer Schriftstellerei zusammen. Von der Abendmahlseinsetzung können wir nur sagen, daß ihre beiden (ohnedies an zeitlich getrennte Punkte der Passahsitte anschließenden) Acte in die Nähe der Andeutungen über den Verräther gehören, vielleicht so, daß Judas an der Brodbrechung (V. 18) noch theilgenommen, aber vor der Kelchweihe (die das Ende des V. 30 noch währenden Essens bezeichnet) sich entfernt hat. Was aber die Fußwaschung angeht, so ist die Behauptung, daß die Synoptiker sie nicht hätten übergehen können, wenn sie wirklich geschehen wäre, doch gar zu naiv. 1 Kor. 15, 5 erzählt uns Paulus, daß der auferstandene Christus zuerst von allen Aposteln dem Petrus erschienen sei; das war ein Ereigniß von anderer Bedeutung als die Fußwaschung, und doch wird es weder von Matthäus und Markus, noch im Grunde auch von Lukas erzählt: will Baur es etwa auf Grund dieses Schweigens bestreiten? Aber Keim nennt die Fußwaschung nicht nur unbezeugt, er nennt sie „unmöglich“; er weiß es ganz genau, daß Jesus eine ihm antipathische Gesinnung der Jünger, die ihn noch an diesem letzten Abend betrübte, auf diese eindrucksvollste Weise unmöglich beschämt haben kann. Und doch lassen sich die abgerissenen Fäden dieser Geschichte bei einem der Synoptiker noch aufzeigen; die für's Abendmahl bei Johannes vermißte „Fuge“ ist für die Fußwaschung bei Lukas deutlich vorhanden. Wenn Lukas von einem Rangstreit erzählt, den die Jünger an jenem Abend mit einander gehabt und zu dem die Plätzevertheilung zum feierlichen Mahl, der Anspruch eines jeden, dem Herrn möglichst nahe zu sein, die psychologische Erklärung hergibt, — was ist wahrscheinlicher: daß Lukas aus purer Narrheit die Notiz Matth. 18, 1 f.; Mark. 9, 3 f. hieher versprengt, oder daß eine richtige Ueberlieferung ihn geleitet hat?

Und wenn er nun Jesum in seiner Zurechtweisung sagen läßt: „Wer ist größer, der zu Tisch Liegende oder der Dienende? Doch wol der zu Tisch Liegende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende“, — läßt sich diese Rede ohne eine vorangegangene Handlung wie die Fußwaschung verstehen, da wir doch nirgends lesen oder aus uns vermuthen werden, daß Jesus seinen Jüngern je zu Tisch gedient habe? So verwandelt sich die als Erdichtung in Anspruch genommene Fußwaschung vielmehr in einen erneuten Beleg der historischen Ueberlegenheit des Johannes, vermöge deren er die bruchstücklichen Notizen des Lukas zu erläutern und zur Ganzheit herzustellen vermag.

9. Daß Johannes den Kampf in Gethsemane übergeht, wird natürlich, nach der mehrerwähnten absurden Todtschweigungshypothese, zum Zeugniß gegen ihn verwerthet; er hat ihn nicht brauchen können, weil er eine göttliche Person und einen Triumphator zeigen wollte, sagt Keim. Hätte der Evangelist die Geschichte wirklich nicht bloß darum weggelassen, weil sie schon genugsam erzählt war, sondern auch darum, weil sie seiner schriftstellerischen Absicht, dem äußeren Unterliegen den inneren Triumph scharf entgegenzustellen, widerstrebte, er wäre dennoch nicht zu verklagen, denn daß er ein solches Schwanken und Sich-durchringen-Müssen von Jesu an sich nicht hat ausschließen wollen, zeigt der kurz vorher von ihm berichtete ganz analoge Vorgang Kap. 12, 27—28. Daß aber wenigstens nach dem hohenpriesterlichen Gebet der Seelenkampf von Gethsemane nicht mehr denkbar sei, ist eine leere Behauptung: dann war er auch nicht mehr möglich nach der synoptischen Abendmahls-Einsetzung, in welcher Jesus in gleich majestätischer Weise über die Frage bereits hoch hinaus ist, die ihn in Gethsemane dennoch mit aller Wucht noch einmal überfällt; wer dergleichen unvereinbar findet, der hat den Wechsel von Ebbe und Flut eines Herzens, in welchem ein wahrhaft göttliches Bewußtsein mit der Vollempfindung des Menschlich-Aeußersten jetzt schärfer denn je zusammenstieß, wenig bemessen [1]. — Auch die

[1] Die obigen Ausführungen finden sich abgethan in Keims neuer Auflage S. 309 durch das bündige Urtheil: „Schlechte Aushülfen für Johannes bei Beyschlag.“

Darstellung der Gefangennahme muß zu allerlei Verdächtigungen dienen. Redet Johannes von einer σπεῖρα und einem χιλίαρχος, so bietet er nach Keim eine halbe römische Armee gegen Jesus auf. Als ob der außerhalb Palästinas für Nichtjuden schreibende Mann nicht auch für die levitische Tempelwache und deren Anführer die griechisch-römischen Bezeichnungen hätte anwenden können! [1]) Erzählt er, wie auf Jesu majestätisches „Ich bin's" die Häscher zurückweichen und [ihrer etliche] zu Boden stürzen, so ist das nach Scholten ein erdichtetes Wunder. Als ob bei einem wunderhaften Niederstürzen erst das natürliche Zurückweichen erwähnt sein würde; als ob das böse Gewissen, das Gedächtniß der Wunder Jesu, die Erinnerung an das Schicksal derer, die den Elias verhaften sollten (2 Kön. 1), nicht diese feige Verwirrung des Gewalthaufens vortrefflich erklärte! — Andererseits fehlt es auch hier nicht an Zügen, welche die Kritik in Verlegenheit setzen.

---

[1]) Die obige Deutung der σπεῖρα Joh. 18 auf die levitische Tempelwache ist für Keim ein Hauptobject der Gegenkritik geworden; er nennt sie eine „elende Aushülfe" (a. a. O., S. 310), ja „die armseligste aller schon dagewesenen Ausreden". Er irrt sich in dem Werth, den ich auf diese Deutung lege. Müßte die σπεῖρα und der χιλίαρχος von einer römischen Truppe und einem römischen Befehlshaber verstanden werden, nun, so wäre noch lange kein „grober historischer Fehler des Evangelisten zu bedenken", sondern die Notiz aus ihm zu entnehmen, daß die Synedristen in der That, aus Besorgniß eines Widerstandes, der in der Festzeit zum hochverantwortlichen Aufruhr hätte anwachsen können, zu ihren eigenen Häschern den Rückhalt einer römischen Abtheilung von Pilatus erbeten, welche dann auch nach dem feigen Zurückweichen der Knechte die Verhaftung vollzogen haben müßte (V. 12). Eine „halbe Armee" wäre unter der σπεῖρα auch dann wohl ebensowenig zu verstehen wie Matth. 27, 27, wo Keim ὅλην τὴν σπεῖραν so zu übertreiben nicht für am Orte gehalten hat. Aber immerhin ist mir nach der Art, wie die σπεῖρα Joh. 18, 3 eingeführt wird und die hohenpriesterliche Dienerschaft als nothdürftige Verstärkung erscheint, wahrscheinlicher, daß es die Tempelwache ist, welche Johannes mit jenem griechisch-römischen Namen bezeichnet und die nach Winer (s. v. Tempel) so unbedeutend nicht war, um nicht eine „Kohorte" heißen zu können. Daß Lukas aus seinen Quellen den eigenthümlichen Namen „Tempelstrateg" beibehält, beweist noch nicht, daß Johannes sich nicht veranlaßt fühlen konnte, ihn seinen Lesern durch χιλίαρχος zu verdeutlichen, und das ist nur lächerlich, daß der Befehlshaber der „elenden Tempelwache" στρατηγός, „Feldherr", hätte genannt werden können, aber ja nicht „Oberst", χιλίαρχος.

Johannes allein weiß den Namen des Jüngers, der zur Vertheidigung des Herrn mit dem Schwerte dreinschlug, und den Namen des Knechtes, den dieser Schwertschlag traf, — Petrus und Malchus. Daß er jene muthige That, allein gegen einen ganzen gewaffneten Haufen das Schwert zu ziehen, dem Petrus zu dessen Herabsetzung zuschreibe, ist doch gar zu ungeschickt conjecturirt, und daß in dem Namen Malchus sich eine Idee oder Tendenz verberge, haben doch auch Strauß und Keim nicht behaupten mögen [1]). Endlich, wenn Johannes die Verleugnungsgeschichte des Petrus nochmals erzählt, aber ohne eine Spur der Steigerung des Synoptischen, vielmehr die herbe bis zur Selbstverfluchung steigernde Darstellung des Matthäus mildernd, so kann hiebei sein Motiv unmöglich ein tendenziöses, antipetrinisches, sondern nur das Motiv eines überlegenen Berichterstatters sein, die Confusion der drei synoptischen Verleugnungsacte zurechtzulegen.

10. Besonders anschaulich ist die Ueberlegenheit des johanneischen Berichts hinsichtlich der mit Jesu angestellten hohenpriesterlichen Verhöre. Er allein berichtet — aus persönlicher Kunde, als *γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖς* — das Vorverhör bei Hannas, dem Vorgänger und Schwiegervater des actuellen Hohenpriesters Kajaphas. Natürlich ist die Kritik bemüht, diese

---

[1]) Solchen Zügen gegenüber hilft sich die kritische Schule damit, die Grundsätze der historischen Kritik einfach auf den Kopf zu stellen. Man kann ja, wenn man will, aus der größeren Genauigkeit eines Berichtes auch auf dessen Inferiorität schließen! „Daß die Abhängigkeit bei diesen Berührungen [mit den Synoptikern] auf Seiten des vierten Evangelisten liegt und nicht umgekehrt", sagt Keim, „ist aus den erweiternden Zügen, welche jener einfügt, überaus deutlich. So ist der bei Lukas unbestimmte Jünger in Gethsemane, welcher zuschlägt, Petrus, der Geschlagene Malchus u. s. w., Namen, auf welche, wenn sie zu Gebote gestanden hätten, Lukas und Markus sicher nicht verzichtet hätten." Eine wirklich einzige Logik! Also weil die Namen jener Personen dem Lukas und Markus nicht zu Gebote standen, so können sie auch einem besser unterrichteten Dritten nicht zu Gebote gestanden haben? Jener Jünger und jener Knecht scheinen demnach ursprünglich überhaupt keine Namen gehabt zu haben, so daß, wer ihnen dennoch solche gibt, sich „überaus deutlich" als Erdichter dieser Namen verräth. Ist eine solche Weise zu argumentiren nicht der beste Beweis, daß hier nicht die Unbefangenheit, sondern die Verblendung Kritik treibt?

eigenthümliche Kunde dem vierten Evangelium zum Nachtheil zu wenden. Strauß freilich ist klug genug, diese Abweichung von den Synoptikern „unerheblich" zu finden und nicht weiter zu verfolgen; aber Baur wittert Tendenz, — das Vorverhör bei Hannas ist erdichtet aus der Absicht, zum Zeugniß wider den Unglauben der Juden das doppelte Verdammungsurtheil der beiden hohenpriesterlichen Volksrepräsentanten zu gewinnen. Er übersieht, daß ein „Verdammungsurtheil" des Hannas gar nicht erzählt, und ebensowenig nach der Andeutung des V. 24 das richterliche Verfahren des Kajaphas zur Darstellung gebracht wird [1]). Keim endlich erhitzt sich förmlich wider den vierten Evangelisten, welcher aller Möglichkeit zuwider „das erste Verhör bei Hannas in nachdrücklichster und entscheidendster Weise einführe, das des Kajaphas in unverzeihlichster Weise ignorire"; — „wer", ruft er aus, „ist überhaupt so blind, in einem Bericht die Wahrheit zu suchen, welcher zwar von einer Vorführung Jesu bei Hannah und Kajapha etwas weiß, aber kein Sterbenswörtchen von einer Gerichtsversammlung, einem Synedrium, ja selbst von Kajapha dem Hohenpriester, so lang man den Text nicht verdreht, auch nur einen Buchstaben?" Aber wo steht denn etwas davon, daß das Verhör bei Hannas „entscheidend" gewesen? Und wie wird denn das Verhör bei Kajaphas „ignorirt", wenn V. 24 die Hinführung zu Kajaphas ausdrücklich erwähnt, auch V. 13 der ganze Antheil des Hannas durch seine Verwandtschaft mit Kajaphas motivirt wird: daß die V. 24 erwähnte Hinführung zu Kajaphas eben die Vorführung vor das aus den Synoptikern hinreichend bekannte, unter Kajaphas' Vorsitz versammelte Synedrium sei, durfte Johannes doch wol bei seinen Lesern als keiner weiteren Ausführung bedürftig voraussetzen, und kann nur von denen anders verstanden werden, welche sich einbilden, das einfache Schweigen des Johannes habe im Gedächtniß der Leser die bekanntesten synoptischen Erzählungen ausgelöscht [2]). Was endlich das heißen soll, daß Johannes zwar von

[1]) Statt dessen soll der weit abliegende Ausspruch des Kajapha 11, 50 aushelfen, der überdies kein Verdammungsurtheil, sondern nur einen macchiavellistischen Grundsatz enthält.

[2]) Hilgenfeld, auch hier wieder mäßiger, läßt das Hauptverhör zu Hannas verlegt und das vor Kajaphas darum „nur berührt" werden, weil

einer Vorführung vor Kajaphas, aber von „Kajapha, dem Hohenpriester“ (Kap. 11, 49; 18, 13), kein Sterbenswörtchen wisse, bekenne ich buchstäblich nicht zu verstehen. — Werfen wir nun aber einen Blick auf die synoptischen Berichte über die nämlichen Vorgänge. Da berichtet uns Lukas, die Häscher hätten Jesum von Gethsemane in das Haus des „Hohenpriesters“ geführt, und unter diesem „Hohenpriester“ läßt sich nach der Stelle Kap. 3, 1 mindestens ebenso gut Hannas als Kajaphas verstehen. In diesem Hause findet während der Nacht die Verleugnung Petri und die Verhöhnung Jesu durch das hohepriesterliche Gesinde statt; am Morgen aber führt man Jesum vor das inzwischen versammelte Synedrium, hält über ihn Gericht und spricht ihm das Todesurtheil. Man wird, von allen Vergleichen mit Johannes oder Matthäus absehend, sagen müssen, daß dieser Bericht in sich selbst Vernunft und Wahrscheinlichkeit hat. Gleiches kann man von dem des Markus und Matthäus nicht sagen. Auch nach diesen führt man Jesum sofort zum Hohenpriester, den Markus ungenannt läßt, Matthäus aber als Kajaphas bezeichnet; nun aber kommt hier sofort, um Mitternacht, das Synedrium zusammen, welches ganz ebenso wie in der Morgenversammlung des Lukas gegen Jesum verfährt und den Proceß einschließlich des Todesurtheils vollendet; hierauf folgt dann erst die Verleugnung wie die Verhöhnung, welch' letztere Markus unbestimmt „etlichen“, Matthäus den Synedristen selber zuschreibt, und schließlich ein zweites morgendliches Synedrium, für welches schlechterdings kein Inhalt mehr übrig ist, auch keiner angegeben wird. Nur Keim, der entschlossen ist, mit dem ersten Evangelisten durch Dick und Dünn zu gehen, vermag auch hier den Matthäusbericht für den klarsten und glaubwürdigsten zu halten, obwol auch er ihn stark corrigiren und das nächtliche Synedrium in eine bloße Ausschußsitzung verwandeln muß[1]);

---

seine Spitze, die messianische Erklärung Jesu, im vierten Evangelium kein Interesse mehr gehabt habe. Ist das Verhör bei Kajaphas auch nur berührt und folgt es auf das bei Hannas, so ergibt sich von selbst, daß es das Hauptverhör, und das letztere nur das Vorverhör war und auch bei Johannes sein soll.

[1]) Keim (a. a. O., S. 358) glaubt hier seinem Matthäus sogar trotz Markus und Lukas das, daß die Synedristen selbst in feierlicher Sitzung mit

jeder andere wird den Markus- und Matthäusbericht hier verworren und widerspruchsvoll finden und ihm den Lukasbericht vorziehen. Denn eine Synedrialsitzung mitten in der Nacht, da noch gar nicht Zeit war, die siebzig Mitglieder zusammenzuberufen, hat unleugbar weit weniger Wahrscheinlichkeit als eine Morgenversammlung; hat sich aber ein so großes Collegium wirklich in der Nacht versammelt und alles einschließlich des Todesurtheils fertig gebracht, dann ist es gewiß nicht auseinandergegangen, um nach einigen Stunden wieder zusammenzukommen und das Todesurtheil noch einmal zu fällen. Wie aber erklärt sich, dem klaren Bericht des Lukas gegenüber, der wunderlich verworrene des Markus und Matthäus? Nur aus der Ergänzung, welche der Johannesbericht dem des Lukas hinzufügt, nämlich aus der dunkeln Reminiscenz, daß zwar das entscheidende Synedrium erst am Morgen, aber auch in der Nacht schon in hohenpriesterlichem Hause ein Verhör stattgefunden habe, ein Verhör, für welches, da man nichts Näheres davon wußte, die dem Markus und Matthäus gemeinsame Quelle den überlieferungsmäßigen Inhalt des entscheidenden Synedriums vorausverbrauchte. Ja, Jesus war unmittelbar nach seiner Verhaftung in eines Hohenpriesters Haus geführt und daselbst verhört worden; aber wenn Lukas vielleicht unter diesem Hohenpriester richtig den Hannas verstand, — nur Johannes hat diesen Namen zu nennen und das Verhör als ein bloß vorläufiges zu bezeichnen gewußt, während wahrscheinlich schon Markus, jedenfalls aber Matthäus den ungenannten Hohenpriester für den Kajaphas hielten und ebendadurch inducirt wurden, das nächtliche Verhör für das von Kajaphas geleitete officielle zu nehmen. An wenig Stellen sieht man so klar und so sicher vor allem Verdacht des Tendenziösen in das Berichterstatterverhältniß der vier Evan-

Jesu jene Bubenstreiche getrieben, obwol nichts deutlicher ist, als daß der Evangelist das τινές der Quelle (vgl. Markus) pure mißverstanden hat. Andererseits weiß er auf Grund des Matthäus, daß der Hohepriester „in der Nacht sowohl die formelle Abstimmung, als das formelle Urtheil, als endlich den (bei einem Todesurtheil selbstverständlichen und daher gar nicht erst zu fassenden) Verweisungsbeschluß an die Römer klüglich unterlassen hatte“ (a. a. O., S. 346). Woher hat nur Keim diese Kunde, da Matth. 26, 66 das gerade Gegentheil meldet?

gelien hinein, und wie überlegen erscheint auch hier wieder das vierte! [1])

11. In anderer Weise bewährt Johannes seine genauere Sachkunde in dem Bericht vom Pilatusverhör. Derselbe gehört zu den lebenvollsten Darstellungen der evangelischen Geschichtschreibung; allein schon die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?" würde, wenn sie erfunden wäre, dem größten Dichter Ehre machen. Umsomehr fühlt sich die „Kritik" herausgefordert, mit den gesuchtesten Verdächtigungen den Eindruck der geschichtlichen Wahrheit zu verwischen. Voran steht die chicanöse Frage, woher denn Johannes überhaupt von den Vorgängen im Prätorium wisse? Als ob irgendwo geschrieben stände, Pilatus habe mit Jesu ohne Zeugen geredet; als ob das brennende Interesse an Jesu Verhalten, das ganz Jerusalem erfüllte, nicht auch in's Prätorium hätte Eingang finden und ein Freund wie Johannes nicht bald hätte erkunden können, was darinnen geredet worden! Sodann ist es für Baur und Strauß überhaupt unwahrscheinlich, daß eine römische Magistratsperson so viel Interesse an der Person Jesu gehabt haben solle, als dem Pilatus von Johannes zugeschrieben wird: eine feine Vorstellung von der Macht des persönlichen Eindrucks, den der Eingeborene vom Vater auf Gemüth und Gewissen eines gebildeten Heiden zu machen im Stande war! [2]) Die ganze johanneische Darstellung soll auch hier tendenziös gefärbt sein; im Geiste der

---

[1]) Die Widerlegung, welche Keim (S. 312 der neuen Auflage) dem obigen Nachweise angedeihen läßt, lautet vollständig wie folgt: „Ganz unrichtigerweise hat der vierte Evangelist auf einige irreführende Andeutungen der Vorgänger hin, besonders des Lukas, den Proceß Jesu zwischen dem Althohenpriester Hanna und dem regierenden Hohenpriester Kajapha getheilt und die Verhandlung selbst höchst ungenau geschildert. Schwache Gründe für Johannes bei Beyschlag."

[2]) „Wie Pilatus hienach (nach Johannes) gehandelt haben soll" — sagt Strauß (a. a. O., S. 575) —, „könnte er nur aus einem tieferen Antheil an Jesus heraus gehandelt haben, von dem man (!) nicht einsieht, woher er dem Römer hätte kommen sollen." Aehnlich Keim a. a. O., S. 385, der sogar die nachherige Mithinrichtung zweier Verbrecher als Beweis der Gleichgültigkeit des Pilatus gegen Jesum verwerthet, — diesmal gegen die Darstellung auch des Matthäus.

nachapostolischen Christenheit, die sich vom Judenthum mit Widerwillen ab- und der Heidenwelt voll Hoffnung zugewandt habe, sei die Schuld des jüdischen Theils absichtlich gesteigert, die des heidnischen möglichst verringert. Als ob dies Schuldverhältniß beider Theile bei Johannes sich irgendwie anders verhielte als bei Matthäus, dem judenfreundlichsten unter den Evangelisten, und als ob die Christenheit des zweiten Jahrhunderts, vor dem Hasse des Judenthums gesichert, aber von der römischen Staatsgewalt blutig verfolgt, Ursache gehabt hätte, auf jenes gesteigerte Anklagen zu häufen, diese aber am Tode Christi unschuldig zu sprechen! Selbst das „Was ist Wahrheit?" deutet Baur behufs dieser Auffassung um und macht es aus einer achselzuckenden Aeußerung des Skepticismus zu einer Verwendung für Jesus in dem Sinne: „Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen, die Frage nach ihr zu einer Anklage auf Leben und Tod machen", — eine Verdrehung, in der dann freilich die Tendenz nicht des Evangelisten, sondern des Kritikers recht offenbar wird [1]). Am schärfsten, wenn Rhetorik Kritik wäre, verurtheilt Keim den Johannesbericht. „Gegen alle diese Nachrichten [der Synoptiker] kann der Bericht des Johannes, wonach die Verhandlung der Hauptsache nach in einer endlosen Reihe von Dialogen, in einem beständigen Hin- und Hergehen des Pilatus zwischen dem im Palast befindlichen Jesus und den draußen stehenden Juden bestanden, dann endlich mit einem kurzen Gerichtssitzen geschlossen hätte, durchaus nicht

---

[1]) Im Verfolg desselben Gedankens, daß Johannes den heidnischen Theil möglichst zu entlasten, den jüdischen übermäßig zu verklagen trachte, meint Hilgenfeld a. a. O., S. 714, die Kreuzigung Jesu werde Joh. 19, 16 u. 18 von den Juden selbst ausgeführt und statt der römischen Centurie, die bei den Synoptikern die executio supplicii ausführe, träten bei Johannes nur vier römische Soldaten zur Wahrung der Ordnung auf. Er übersieht, daß nach V. 23 die Soldaten allerdings die Kreuzigenden sind, wie denn auch der Kreuzestitel von Pilatus verfaßt wird, nicht von den Juden, und letztere hernach das crurifragium nicht ausführen, sondern nur den Pilatus bitten können, daß es durch dessen Soldaten geschehe. Sind nun auch V. 16 u. 18 nicht die Soldaten, sondern die Hohenpriester das Subject, so kann nach alledem der Sinn doch nur der sein, daß diese mittelst der ihnen zur Verfügung gestellten römischen Soldaten die Ausführung des Pilatusurtheils betrieben.

aufkommen, sofern eine solche ambulatorisch-peripatetische Geschäftsbehandlung ebenso unerhört, auch bei der Nichtconfrontation der Parteien gerechtigkeitswidrig, wie andererseits lästig und der Gravität eines römischen Statthalters völlig unwürdig gewesen wäre." Die einfache Ursache dieser „ambulatorisch-peripatetischen Geschäftsbehandlung" hat nun der Evangelist gleich anfangs Kap. 18, 28 angegeben, in dem von Pilatus respectirten Vorurtheil der Juden, kein heidnisches Haus zu betreten; die „Confrontation" ist Kap. 19, 4—5 auch deutlich genug berichtet, und die Gründe, aus denen Pilatus das „lästige" Hin- und Hergehen sich nicht verdrießen ließ, erhellen nicht minder, — für eine entschlossene Kritik natürlich umsonst [1]). Und nun vergleiche man einmal den synoptischen und den johanneischen Bericht ohne diese Entschlossenheit, den letzteren um jeden Preis zu verwerfen! Nach den Synoptikern führen die Synedristen ihren Gefangenen dem Pilatus vor — nur Lukas formulirt eine Anklage — und Pilatus fragt Jesum: „Bist du der Juden König?" Jesus bejaht dies einfach, ohne sich auf Weiteres einzulassen, und nun beginnt der Landpfleger sofort seine Bemühungen ihn loszubringen, erklärt nach Lukas sogar alsbald seine Unschuld. Ein offenbar trümmerhafter, in dieser Gestalt in sich unmöglicher Bericht, denn abgesehen davon, daß man bei Matthäus und Markus nicht absieht, woher Pilatus seine Frage: „Bist du der Juden König?" hat, wie könnte die pure Bejahung dieser Schuldfrage die Ueberzeugung von der Unschuld des Verklagten bei Pilatus erweckt haben? Nach Johannes fragt Pilatus zunächst nach dem Titel der Anklage, und die Juden antworten: „Wäre dieser kein Uebelthäter, so hätten wir ihn dir nicht übergeben", d. h. sie begehren einfache Bestätigung ihres Urtheilsspruchs ohne Revision des Processes [2]). Pilatus läßt sich hierauf nicht ein, — „so nehmet ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz"; er verweist sie, wenn er nicht untersuchen solle, auf ihre eigene [beschränkte] Strafgewalt. Sie aber antworten ihm, daß

---

[1]) Hiezu bemerkt Keim a. a. O., S. 325: „Ungemein billige Vertheidigung des johanneischen Processes bei Beyschlag." Die Angriffe waren wirklich nicht danach, sich mit der Vertheidigung sehr in Kosten zu setzen.

[2]) Diese Rede erklärt sich also nicht, wie Strauß meint, nur dadurch, daß die weitere Erörterung durch sie motivirt werden soll.

es sich um ein Todesurtheil handle, welches sie nicht vollstrecken dürften, und sind nun genöthigt, mit einer förmlichen Anklage gegen ihn herauszurücken. Daß Johannes diese [aus Lukas bekannte] Anklage nicht ausdrücklich anführt, liegt an seiner andeutenden Erzählweise und kann umsoweniger [mit Strauß] gegen ihn verwerthet werden, als das Vermißte in V. 33 u. 35 dennoch vorliegt und nachträglich berichtet ist. Nun hält Pilatus dem Gefangenen die vernommene Anklage vor, und dieser bejaht sie nicht ohne weiteres, sondern thut eine Gegenfrage, um des Richters Sinn und Meinung zu erfahren, und nachdem ihm dieselbe beantwortet ist, erläutert er sein eingeständliches Königthum in einer Weise, die vorzüglich geeignet ist, einem gebildeten Heiden die Idee eines Reiches Gottes zu dolmetschen und ihn zugleich von dem schlechthin unpolitischen Wesen desselben zu überzeugen. Hier haben wir einen Bericht, der Schritt für Schritt einleuchtet und allein unter den vieren die Schuldlosigkeitserklärung des Pilatus, sowie sein zunehmend entstehendes und weiterhin bethätigtes tieferes Interesse für den Gefangenen erklärt. Selbst Baur und Strauß erkennen dies widerwillig an, und Scholten findet, daß die Vertheidigung Jesu V. 20 u. 21 zu den schönsten Episoden der johanneischen Erzählung gehöre und den von anderswo bekannten Charakter Jesu der Wahrheit gemäß ausdrücke. Nur Keim hat den Muth, auch hier den synoptischen Bericht vorzuziehen. Er nimmt alles Ernstes an, Jesus habe nach dem Eingeständniß: „Du sagst es", hartnäckig geschwiegen, und — „merkwürdig, der Statthalter verstand dies Schweigen; gerade am Schweigen ging ihm ein Licht auf, welches ihm selbst dies gefährliche Königsbekenntniß in anderm Lichte zeigte". In der That, — sehr merkwürdig![1])

[1]) Das oben ausgedrückte, doch wohl erlaubte Kopfschütteln über einen der seltsamsten Punkte seiner Darstellung hat Keim sehr verdrossen (vgl. a. a. O., S. 326 Anm., u. S. 385). „Der Hohn Beyschlags gegen meine Darstellung des Eindrucks des Schweigens Jesu", ruft er aus, „ist desto nichtiger, weil alle Evangelien so erzählen." D. h., obwol die Synoptiker hier alle drei aus Einer Quelle schöpfen (vgl. Weiß, Markusevang., S. 480) und diese ihnen nur einen lückenhaften und in dieser Lückenhaftigkeit prag-

12. Noch haben wir hinsichtlich einiger untergeordneteren Punkte der Leidensgeschichte Nachlese zu halten. Die Kap. 19, 1 von Johannes berichtete Geißelung Jesu soll aus Luk. 23, 16 erdichtet sein, wo Pilatus dieselbe nur anbietet als einen mittleren Ausweg. Die Kritik übersieht indeß, daß die Geißelung als wirklich vollzogene auch Matth. 27, 26 berichtet ist, und wenn sie dort lediglich als das Vorspiel der Hinrichtung erscheint, bei Johannes dagegen zu einer Appellation an das Mitleid des Volkes verwerthet wird, so haben wir nicht den geringsten Grund, den so viel genaueren und anschaulicheren Bericht des Johannes nicht auch hierin für den geschichtstreueren zu halten. — Weiter ist zu bemerken, daß Johannes im Widerspruch mit den Synoptikern, welche Jesum schon um die dritte Stunde gekreuzigt werden lassen, die Zeit der Verurtheilung Jesu auf die sechste (also Mittags-) Stunde fixirt. Was hätte einen Pseudo-Johannes des zweiten Jahrhunderts bestimmen können, diesen Widerspruch mit der Ueberlieferung — dann einen wahrhaft muthwilligen Widerspruch — zu erdichten? Keim weiß freilich auch hier Rath: „um zwölf Uhr ward das Passahlamm parat gemacht, um drei Stunden später geschlachtet zu werden". Aber das hätte der Verfasser seinen griechischen Lesern des zweiten Jahrhunderts doch wohl sagen müssen, wenn sie's hätten merken sollen, denn die waren doch keine hebräischen Archäologen. Auch Scholten kommt hier doch auf ein rein-historisches Motiv: „vielleicht schien es ihm ohne das für das Verhör zu kurz"; allein dann durfte er nur die Verhörsscene frühzeitig anfangen lassen und brauchte der synoptischen Angabe der Kreuzigungszeit nicht so leichtsinnig zu widersprechen. Und so wird man vernünftigerweise doch auch hier nichts Anderes finden können, als die berichtigende historische Notiz eines solchen, der die älteren Evangelien bis auf Tag und Stunde zu controliren in der Lage war. — Endlich hat Keim eine Reihe von Chikanen gegen den johanneischen Bericht von der Kreuzesabnahme. Wiewohl zugegeben wird, daß das Gesetz das Hangen-

---

matisch unmöglichen Bericht zu bieten hat, so muß man ihnen dennoch gegen den trefflichen Bericht des Johannes Recht geben, denn — sie sind drei gegen einen.

bleiben verwesender Leichname in den Sabbat hinein nicht duldete, soll doch das crurifragium und der Lanzenstich erdichtet sein, denn „die älteren Evangelien wissen nichts davon“. Ach ja, das Matthäusevangelium ist ein so vollständiges Leben Jesu, daß, was darinnen nicht steht, unmöglich geschehen sein kann. Ferner soll Johannes sich selbst widersprechen, indem er die Abnahme Jesu vom Kreuz erst den Soldaten, dann dem Joseph von Arimathia auftragen lasse. So gedankenlos ist doch sonst der vierte Evangelist nicht, und auch wir brauchen nur ein wenig zu denken, um seine Angaben reimen zu können. Auf Veranlassung der Synedristen erhalten die Soldaten Befehl, den Gekreuzigten die Beine zu zerschmettern und sie dann — wenn in Folge dessen der Tod eingetreten — abzunehmen. Letzteres ist dem Ersteren schwerlich sofort gefolgt, da auch das crurifragium nicht augenblicklich tödtete. Erbat nun Joseph von Arimathia von diesen Vorgängen unabhängig den Leichnam Jesu, nun, so erhielt er Vollmacht, denselben selbst abzunehmen — natürlich für den Fall, daß die Soldaten es nicht schon gethan. Diesen Vorbehalt auszudrücken hat der Evangelist wirklich für entbehrlich gehalten; wir hätten es auch. — Was soll man vollends sagen zu Fragen wie die: „Wenn der Hauptmann Jesum bereits sterben gesehen, wozu den Todten mit Hülfe eines Instruments noch todter machen?“ Oder: „Warum sollte Jesus erst nach den beiden Schächern abgethan worden sein?“ Was für Lesern meint Keim durch solche Fragen die Ungeschichtlichkeit der johanneischen Erzählung anzubeweisen?

13. Dasselbe Verhältniß schlichtender Klarheit zu widerspruchsvoller Verwirrung, welches wir auf verschiedenen Punkten der Leidensgeschichte zwischen Johannes und den Synoptikern wahrgenommen haben, tritt noch glänzender und durchgreifender in der Auferstehungsgeschichte hervor. Die Verwirrungen und Widersprüche der synoptischen Auferstehungsberichte sind allbekannt; wir begnügen uns mit der Erinnerung an die stärksten. Nach Matthäus haben die am Ostermorgen zum Grabe gehenden Frauen eine Erscheinung nicht nur von Engeln, sondern auf dem Heimweg von Jesu selbst; nach Lukas haben sie zwar ein Engelsgesichte, aber ihn selber, wie zweimal deutlich berichtet wird (Kap. 24,

1—11 u. 22—24), sehen sie nicht. Nach Lukas erscheint Jesus am Auferstehungsabend zu Jerusalem seinen Jüngern und gibt sich ihnen auf eine allen Zweifel überwindende Weise zu erkennen; nach Matthäus läßt er sie durch die Frauen nach Galiläa bescheiden, und als er ihnen dort erscheint, zweifeln einige von den Elfen noch, so daß eine vorgängige Erscheinung und Vergewisserung, wie sie im Jüngerkreise nach Luk. 24, 36 f. stattgefunden, von diesem Matthäusbericht vollständig ausgeschlossen wird; andererseits schließt der Lukasbericht, sogleich zu der am Oelberg stattfindenden Himmelfahrt fortschreitend, wiederum solche galiläischen Scenen aus. Aber auch dieser Lukasbericht für sich genommen, so überlegen er dem des Matthäus an Anschaulichkeit und concretem Inhalt ist, trägt den handgreiflichsten Widerspruch in sich: zuerst, noch ehe sie den Herrn gesehen haben, kommen die Apostel den Emmausgängern mit dem freudigen Glauben entgegen: „der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen“ (V. 34. 35), und gleich darauf, da er selbst ihnen erscheint, sind sie (V. 41) so ungläubig, daß weder seine Erscheinung noch seine Rede ihnen genügt, daß er vor ihren Augen essen muß, um sie von seiner Leiblichkeit zu überzeugen. Alle diese anscheinend unlösbaren Widersprüche erklären und schlichten sich von der johanneischen Darlegung aus. Nach dieser ist am Ostermorgen Maria Magdalena (— wie es scheint, mit anderen Frauen, denn sie spricht Kap. 20, 2 im Namen einer Mehrzahl —) zum Grabe gegangen, hat es leer gefunden und ist zurückgelaufen, um es Petrus und Johannes anzusagen; — das ist die Botschaft der Frauen, von der Lukas erzählt und von der seine Emmausgänger allein wissen. Hernach, als Petrus und Johannes das leere Grab besehen und wieder verlassen haben — (daß es nicht Petrus allein war, berichtigt gegen Luk. 24, 12 der 24. Vers) — bleibt Magdalena an demselben und hat die erste Erscheinung Jesu selbst: das ist — man vergleiche das Füße-Anfassen und die Bezeichnung der Jünger als „Brüder“ in beiden Darstellungen — dasselbe Ereigniß, welches Matth. 28, 9 u. 10 zugrunde liegt; Matthäus hat nur die erste und die zweite Anwesenheit der Magdalena am Grabe nicht zu unterscheiden gewußt, darum die Erscheinung Jesu auf die „andere Maria“, die Ge-

fährtin des ersten Grabesganges, mit ausgedehnt und durch beides den Widerspruch mit Lukas veranlaßt. — Johannes berichtet weiter die abendliche Erscheinung Jesu im Jüngerkreise, sein Grüßen, sein Zeigen der durchbohrten Hände und Seite und sein feierliches Auftraggeben, Elemente, die alle ebenso in der gleichen Scene bei Lukas erscheinen. Aber wenn Lukas in psychologisch-unmöglicher Weise zugleich hartnäckigen Zweifel und sinnenfällige Ueberwindung desselben hinzugemischt hat, so brauchen wir nur den Johannes weiter zu hören, um zu erfahren, woher das stammt: es ist die nach Johannes acht Tage später vorgefallene Thomasgeschichte, welche die Lukasüberlieferung in unklarer Weise auf die Apostel insgemein ausgedehnt und mit dem ersten Wiedersehen zusammengemischt hat. Erkennen wir so in unserm Lukasbericht einen summarischen Conflux der verschiedensten Auferstehungsreminiscenzen, und bestätigt sich diese Erkenntniß durch die Wahrnehmung, daß derselbe Bericht im Rahmen der Osterabendgeschichte allmählich bis zur Himmelfahrt gelangt, so dürfen wir vielleicht noch eine weitere Vermuthung wagen und die in Jerusalem auffallenden Fische, welche die Jünger zu essen haben, und die ebenso auffallende Theilnahme des Auferstandenen an ihrem Mahle (V. 42—43) auf versprengte Erinnerungen aus der Geschichte zurückführen, welche — ohne Zweifel aus des Apostels mündlicher Erzählung — Joh. 21 geschrieben steht und in welcher ein wunderbarer Fischzug samt nachfolgendem Mahle Jesu mit seinen Jüngern eine bedeutsame Rolle spielt. — Bezeugt nun dies Anhangskapitel unseres Evangeliums, daß der Auferstandene allerdings, worauf die beiden ersten Evangelien weisen, auch in Galiläa, an den altvertrauten Stätten am See Genezareth, sich den Seinen gezeigt hat, so haben wir damit endlich auch den Schlüssel für die räthselhafte Scene Matth. 28, 16f., welche im ersten Evangelium als das ganze Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern erscheint. Sie ist eine summarische Zusammenfassung, ein traditioneller Conflux verschiedener Vorgänge, ebenso wie die Osterabendscene des Lukas, nur daß diese in einen jerusalemischen, jene in einen galiläischen Rahmen gefaßt ist, diese die jerusalemitische, jene die galiläische Tradition in unklarer Summirung vertritt. Auch hier begegnet uns die Reminiscenz an die Thomasgeschichte in dem „etliche aber

zweifelten"; im übrigen sind die Aufträge und Verheißungen Jesu, welche schon am Osterabend erfolgten, mit der richtigen, aber dunkeln Erinnerung an ein galiläisches Wiedersehen verknüpft. Wenn nun allen diesen synoptischen Verwirrungen und Verdunkelungen gegenüber der vierte Evangelist allein sich klar und widerspruchsfrei zeigt, allein im Besitz des ursprünglichen Sachverhaltes erscheint, aus dessen traditioneller Trübung sich die synoptischen Berichte erklären, kann er ein anderer sein als der einzige Augenzeuge unter den Vieren, als der Apostel Johannes? Strauß freilich, dem sein entschlossener Unglaube an die hier in Rede stehenden Thatsachen diese Schlußfolgerung verbietet, meint den johanneischen Bericht auch hier aus einer „die Momente sondernden Bearbeitung der Synoptiker" erklären zu dürfen. Allein wenn derselbe Kritiker die Matthäusdarstellung richtig daraus erklärt, daß der Evangelist „den wesentlichen Inhalt einzelner Visionen in Eine Haupterscheinung vor den versammelten Elfen zusammengefaßt", und wenn die Lukasdarstellung denselben Ursprung noch deutlicher an der Stirn trägt und dennoch so ganz anders gerathen ist, so wäre es doch geradezu ein schriftstellerisches Wunder, dergleichen die kritische Schule doch sonst nicht anzunehmen liebt, wenn ein späterer dichterischer Bearbeiter aus diesen beiden verworrenen und widersprechenden Darstellungen die Momente gerade so „gesondert" hätte, wie sie unter Voraussetzung der geschichtlichen Wahrheit gesondert existirt haben müssen, um beiderlei synoptische Darstellungen durch verschiedenartige Confusion zu erklären. Man denke sich, daß über irgendwelche profangeschichtlichen Vorgänge drei Berichte vorlägen, die sich so zu einander verhielten wie hier die des Matthäus, des Lukas und des Johannes, — würde irgendein bei gesunden Sinnen befindlicher Kritiker urtheilen, derjenige von den dreien, in dessen klare Darstellung die entgegengesetzt-widerspruchsvolle der beiden andern sich auflöste, sei nicht der den Ereignissen nächststehende, sondern der späteste und durch poetische Combinationen aus jenen entstanden? — Noch auf zwei Einzelheiten im 21. Kapitel wollen wir aufmerksam machen, ohne gerade entscheidendes Gewicht auf sie zu legen. Die Vergleichung der Apostelberufungsgeschichte Luk. 5, 1—11 mit Mark. 1, 16—18; Matth. 4, 18—22 legt die Vermuthung nah,

daß in der Lukasüberlieferung, wie sie uns vorliegt, zweierlei zusammengeflossen sei, die einfache Berufungsgeschichte der beiden Brüderpaare zu „Menschenfischern" und die Geschichte eines dieselben Jünger, besonders aber den Petrus, angehenden wunderbaren Fischzugs. Hier in Joh. 21 erhalten wir diese Fischzugsgeschichte in einem andern Zusammenhang, und wenn dort bei Lukas das Petruswort „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch" als ein unmotivirtes befremdet, wie trefflich ist es motivirt bei dem Petrus, welcher kürzlich den Herrn verleugnet hat und nun seinen unverdienten, bedeutungsvollen Segen von neuem erfährt. Die Geschichte des wunderbaren Fischzugs dürfte demnach Joh. 21 an ihrem wahren geschichtlichen Orte vorliegen [1]). — Hiebei löst sich vielleicht noch ein anderes Räthsel evangelistischer Ueberlieferung. Aus inneren und äußeren Gründen erscheint uns in der dunkeln Geschichte vom Meerwandeln Jesu das allein von Matthäus berichtete Ins-Meer-Springen des Petrus als sinnige Sagenbildung, nicht als Geschichtszug; aber was hat den Anlaß zu dieser Sagenbildung gegeben? Wir finden in den Evangelien keinen Zug, der so danach aussähe wie Joh. 21, 7, wo Petrus, mit seinen Freunden im Fischerboot, bei der Kunde: „Es ist der Herr!" nicht warten kann, bis das Fahrzeug am Ufer ist, sondern sich ins Meer wirft, um zu Jesu zu kommen. — Wenn aber Ueberlieferungen, welche im Lukasevangelium bereits in irrige Verknüpfung gerathen oder im Matthäusevangelium bereits zu sagenhafter Ausgestaltung gelangt sind, im Anhang des Johannesevangeliums in ihrer ursprünglichen Stellung oder Gestalt erscheinen, aus wie guter alter Quelle müssen dann die Nachrichten auch jenes Nachtragskapitels fließen! [2])

---

[1]) Nach Hilgenfld a. a. O., S. 717 wäre das anfängliche Nichts-Fangen der Jünger und der nachfolgende reiche Fischzug „ein Sinnbild der vergeblichen Bemühungen der Apostel unter den Juden und der großen Erfolge unter den Heiden". Als ob irgendeine Andeutung des Gegensatzes von Juden und Heiden in der Geschichte läge; als ob die Apostel unter den Juden wirklich nichts ausgerichtet hätten; als ob in der Heidenmission gerade Petrus (V. 11) der Hauptarbeiter wäre!

[2]) Schon Strauß hat die Verwandtschaft dieser Züge in Joh. 21 mit Luk. 5, 1f.; Matth. 14, 28f. bemerkt und in sehr eigenthümlicher Weise

14. Beachten wir endlich die eigenthümliche Idee, die unser Evangelium in Betreff der Himmelfahrt und der Geistesausgießung an den Tag legt. Die kirchliche Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu entstammt bekanntlich dem Bericht des Lukas in der Apostelgeschichte. Als Lukas sein zweites Buch schrieb, hatte er Näheres erfahren wie über die Dauer der Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt, so insonderheit über eine letzte Erscheinung im Jüngerkreise, deren auch Paulus 1 Kor. 15, 7 gedenkt und bei welcher das — jedesmal eintretende — Verschwinden in einer solchen Weise geschehen zu sein scheint, daß die Jünger erkannten, es solle das letzte sein, und sie hätten den Auferstandenen hinfort nicht mehr auf Erden zu suchen, sondern in seine Herrlichkeit eingegangen zu denken. Dies letzte Erscheinen und Verschwinden, dies Aufwärtsverschweben der letzten Erscheinung ward für die nachapostolische Kirche die „Himmelfahrt Jesu". Die apostolische Zeit aber muß mit derselben einen anderen, umfassenderen, aber nicht so zu veranschaulichenden Begriff verbunden haben, denn die Evangelien haben samt und sonders (im Grunde doch auch Lukas mit dem einzig echten *διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν*) keine besondere Himmelfahrts-Thatsache zu erzählen, während es andererseits gemeinsame Voraussetzung des apostolischen Bewußtseins ist, daß er aufgefahren sei in die Höhe, zur Rechten des Vaters erhöht. Wie, wenn wir die älteste, apostolische Himmelfahrts-Idee gerade im Johannesevangelium ausgesprochen fänden? Auch Baur ist auf das merkwürdige Präsens in Kap. 20, 17, *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου*, aufmerksam geworden: nur

---

für die kritische Ansicht vom vierten Evangelium unschädlich zu machen gesucht. Nach ihm hat der vierte Evangelist jene synoptischen Züge benutzt, doch so, „daß sie in der Auferstehungsgeschichte, wo der Boden des Ganzen ein Wunder ist, an sich wunderlos erscheinen". Also „Jesus geht nicht auf dem See, was für einen Auferstandenen gar nichts Besonderes gewesen wäre, sondern steht am Ufer, und Petrus versucht nicht auf den Wellen zu gehen (— was für einen Nichtauferstandenen vermuthlich auch nichts Besonderes wäre? —), sondern schwimmt ordentlich hinüber". D. h. wenn es gilt, die Unechtheit des Johannesevangeliums aufrecht zu erhalten, stellt sich der mythische Proceß zur Noth auch einmal auf den Kopf und verwandelt sich aus einer Entwicklung aus Natürlichem ins Wunderbare zur Abwechslung in eine Entwicklung aus dem Wunderbaren ins Natürliche; warum nicht?

freilich, die Auslegung, die er ihm gibt, als wolle der Evangelist Jesum zwischen der Morgenerscheinung im Garten und der Abenderscheinung im Jüngerkreise geschwind gen Himmel fahren lassen, damit er hernach als purer Geist erscheinen könne, ist reine Thorheit, auch wenn die Thomasgeschichte nicht das diametrale Gegentheil der puren Geistigkeit bewiese [1]). Sollte nach Johannes die Himmelfahrt mit der Auferstehung zusammenfallen, so müßte Jesus bereits gen Himmel gefahren sein, ehe er der Magdalena erschien; fiele dem Johannes die Himmelfahrt überhaupt in einen einzelnen anschaulichen Moment, so würde er diesen Moment auch angedeutet, wo nicht veranschaulicht haben. Kann denn mit der Himmelfahrt, welche das apostolische Bewußtsein einmüthig voraussetzt, ohne sie je zu zeichnen und ohne mit ihr den Begriff einer Trennung von der irdischen Welt zu verbinden (vgl. Math. 18, 20; 28, 20), etwas Anderes gemeint sein, als die allmähliche Loslösung von den irdischen Daseinsschranken, der allmähliche Uebergang in eine höhere, überirdische Existenzform, mit einem Wort der Verklärungsproceß, den der Auferstehungsmoment begründet, aber ohne Zweifel noch nicht vollendet, der also als ein die ganze Erscheinungszeit des Auferstandenen (die „vierzig Tage" des Lukas) hindurch währender zu denken ist? Mit einer solchen Idee der Sache stimmt nun bei Johannes das merkwürdige Präsens *ἀναβαίνω* in Kap. 20, 17 und der noch merkwürdigere Mangel jeder Himmelfahrts-Geschichte neben der bestimmten Voraussetzung, daß Jesus gen Himmel gefahren sei (Kap. 6, 62). Demnach aber würde Lukas ein entschieden späteres Stadium der Himmelfahrts-Vorstellung kundgeben als Johannes; wie auch Strauß zu diesem Punkte nachdenklich bemerkt: „Hier finden wir den vierten Evangelisten nicht wie sonst auf dem Gipfel unhistorischer Umbildung der evangelischen Geschichte, sondern auf derselben Stufe wie Matthäus, im bescheidenen Anfange derselben; das kann Wunder nehmen, da die Himmelfahrt als Rückkehr zur präexistenten Herrlichkeit hier gefordert erschien" (a. a. O., S. 618). — Ein

[1]) Uebrigens ist diese Baur'sche Idee der Himmelfahrt nach Johannes nichts Neues, vielmehr schon dagewesen als ein theologischer Jugendeinfall Kinkels („Stud. u. Krit." 1841).

ähnliches Verhältniß findet zwischen Johannes und Lukas hinsichtlich der Geistesmittheilung statt. Die kirchliche Vorstellung von der Sendung des heiligen Geistes ist entscheidend bestimmt worden durch die Erzählung des Lukas in der Apostelgeschichte (Kap. 2, 1—13). Aber das einfachste Nachdenken muß uns sagen, daß diese Erzählung nur das erste, durch wunderbare (namentlich charismatische) Begleitzeichen markirte Hervorbrechen einer inneren Thatsache darstellt, welche nicht schlechthin erst am fünfzigsten Tage nach Ostern innerlich eingetreten sein kann, die vielmehr die unmittelbare, verborgen reifende Frucht schon der Ostererfahrung sein mußte. Wenn also bei Johannes der Auferstandene seinen Geist nicht erst scheidend wie bei Lukas auf eine nahe Zukunft verheißt, sondern bei seinem ersten Wiedersehen in symbolischer Handlung sofort mittheilt (Kap. 20, 22), so deutet dies auf eine ursprünglichere und lebenvollere Anschauung der Sache, als sie in den beiden Schriften des Lukas vorliegt und durch sie in der Kirche herrschend geworden ist [1]). — Ein Evangelist aber, der in solchen zwei Punkten wie die Himmelfahrt und die Geistesmittheilung eine ursprünglichere, apostolischere Auffassung bekundet als Lukas, kann nicht wohl dem zweiten Jahrhundert angehören, sondern muß unter den Urzeugen der evangelischen Geschichte gesucht werden. —

Das sind die hauptsächlichsten Punkte, in denen der vierte Evangelist seine urkundliche Ueberlegenheit den Synoptikern gegenüber bewährt. Ob es „Kleinigkeiten" sind, wie Keim den Vertheidigern des Evangeliums geringschätzig hinwirft, mag der unbefangene Leser beurtheilen; wiewohl, auch Kleinigkeiten können eine Kritik, welche offene Augen hat, über Großes belehren. Das ist richtig, der Evangelist legt auf alle diese bedeutenden Punkte, in denen er seine Vorgänger berichtigt, keinen besonderen Werth; er leistet das alles ganz beiläufig, während sein Hauptaugenmerk

---

[1]) Mit Grund bemerkt Baur zu der angeführten Stelle, daß man das *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* als wirkliche Ertheilung und nicht bloß Verheißung des Geistes nehmen müsse, indem der Evangelist an der sonst durchgeführten inneren Harmonie seines Evangeliums etwas vermissen lassen würde, wenn die in den Abschiedsreden verheißene Mittheilung des heiligen Geistes nicht noch als wirklich erfolgt ihre Stelle fände.

auf andere, idealere Gesichtspunkte gerichtet ist. Umsomehr sieht man, daß er seine überlegene Sachkunde nicht affectirt, sondern wirklich besitzt, und wenn sie ihn nicht gehindert hat, sich in seiner Darstellung auch sehr frei zu ergehen, die geschichtlichen Materialien einzuschmelzen und ein in mancher Beziehung stark subjectives und ideelles Kunstgebilde aus ihnen hervorgehen zu lassen, so beweist dies zwar, daß er noch andere als rein chronistische Gesichtspunkte hatte, kann aber den geführten Nachweis, daß er auch zum pünktlichsten Chronisten das Zeug besaß, nicht im geringsten verdunkeln.

Wir stehen am Zielpunkt unsres kritischen, oder, wenn man will, antikritischen Ganges. Eine erste, principielle Untersuchung hat uns ergeben, daß das vierte Evangelium schon darum eine geschichtliche Darstellung sein muß, weil sein Verfasser auf dem Standpunkt des entschiedensten Geschichtsglaubens steht und sich sein eigenes Glaubensfundament nicht erdichtet haben kann. Die zweite, negativ-kritische, hat gezeigt, wie die dem Evangelium zugeschriebene Umdichtung der evangelischen Geschichte aus ideellen Motiven nur mit der größten Unnatur und Gewaltsamkeit an ihm durchgeführt werden kann und die geschichtliche Natur des Buches fast durchgängig gegen den ihm aufgedrängten abstracten Plan Protest einlegt. Die dritte, aus der Kritik in die positive Vergleichung mit den Synoptikern übergehend, hat dargethan, daß Johannes wie in dem Gesamtschema des öffentlichen Lebens Jesu, so in einer ganzen Reihe großer und kleiner Incidenzpunkte eine historische Kunde verräth, welche über die Synoptiker und ihre Quellen hinauf auf erste Hand, auf Augenzeugenschaft, zurückweist. Was wir mit diesem dreifachen Nachweise außer Frage gesetzt zu haben glauben, ist nicht die unbedingte Glaubwürdigkeit und apostolische Authentie unseres Evangeliums, wol aber die gänzliche Unhaltbarkeit der Logosroman-Hypothese und damit des ganzen positiven Aufbaues der antijohanneischen Kritik. Noch sind wir der ganzen Eigenthümlichkeit des Evangeliums, noch den wirklichen Schwierigkeiten, auf welche die Kritik ihre unhaltbare Hypothese stützt, nicht gerecht geworden und haben eine ganze Reihe von merkwürdigen Phänomenen der johanneischen Darstellung noch kaum berührt: die geflissentliche Erörterung derselben in unserem folgenden Artikel wird

uns in die Lage setzen, der antijohanneischen Kritik, welche wir bis dahin vorzugsweise von ihrer schwachen, zum Theil lächerlichen Seite kennen gelernt haben, das Ihre zu geben. Aber das wird nur geschehen können im Einklang mit den seither gewonnenen Ergebnissen, die zusammengenommen mit den wirklich begründeten Wahrnehmungen der Kritik zur Lösung des Räthsels, d. h. zu einem historisch-psychologischen Verständniß des Evangeliums hinleiten müssen.

II.

Haben wir bis hieher die antijohanneische Kritik rund abweisen dürfen, so bezog sich das wie gesagt auf ihre positive Erklärung des vierten Evangeliums als eines religiös-speculativen Romans, in welchem von einem rein ideellen Interesse aus und ohne andere historische Mittel, als die Synoptiker sie dargeboten, das Leben Jesu als die Erscheinung des Logos auf Erden zurechtgedichtet sei. Aber mit der Widerlegung dieser bodenlosen Hypothese haben wir die Anstöße noch nicht gehoben, aus denen dieselbe entstanden ist, und die Eigenthümlichkeit des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern noch nicht von der Voraussetzung seiner Echtheit und Geschichtlichkeit aus erklärt. Mit beidem bleibt uns eine zweite, vielleicht schwerere Aufgabe übrig; denn das versteht sich ja für den, welcher die Gesetze des wissenschaftlichen Processes einigermaßen kennt, von vornherein, daß so ernste und nachhaltige Anfechtungen, wie sie das Johannesevangelium in unserem Jahrhundert erfährt, nicht aus purem Muthwillen des Unglaubens herzuleiten sein werden, und wer die der positiven Baur'schen Hypothese zugrunde liegende rein negative Kritik mit den seitherigen Gegenleistungen der Apologetik unbefangen vergleicht, wird nicht behaupten, daß die wissenschaftliche Ueberlegenheit und die vorurtheilsfreie Beachtung gewisser auffallenden Eigenschaften des Evangeliums vorwiegend auf letzterer Seite sei. Es gilt mithin auf eine Würdigung eben jener rein-negativen Kritik des Evan-

geliums einzugehen, Verkehrtes und Wahres, Uebertreibendes und Begründetes in ihr zu sondern, und so zu einer allseitigen, unbefangenen Feststellung der Eigenart des Evangeliums zu gelangen, von der aus die Frage nach seinem geschichtlichen Charakter und apostolischen Ursprung endgültig gelöst werden kann.

Es ist allerdings eine ganze Phalanx gewappneter Einwände, welche die Kritik — auch wenn sie alles seither von uns Nachgewiesene einräumen müßte — gegen das Johannesevangelium übrig hat. Sie findet zunächst in demselben allgemeine Spuren und Züge, welche den Nichtpalästinenser, den Mann des nachapostolischen Zeitalters verrathen sollen. Dahin gehören vorab eine ganze Reihe auffallender Unrichtigkeiten in Dingen der jüdischen Geographie und Archäologie, die man dem Evangelisten vorwirft; weiterhin aber sein unhebräischer, antipetrinischer, nachpaulinischer Standpunkt, der sich dann positiv als ein halb gnostischer und principiell alexandrinischer, philonischer enthüllen soll. Dieser Philonismus nun soll in der Logosidee das eigenthümliche Princip des Evangeliums hergegeben haben, die johanneische Christologie, in der sich nach dem Urtheile der Kritik ebenso die Widersprüche gegen das Denkbare und sonst Bezeugte, wie andererseits die eigenthümlichen Ideen und Tendenzen des Evangelisten sammeln und gipfeln. Ist nicht schon das äußere Christusbild des Evangeliums durch und durch doketisirend, das Bild nicht eines wirklichen, wenn auch noch so eingeborenen Menschensohnes, sondern des in ein durchsichtiges Gewand gekleideten ewigen, allwissenden, allmächtigen Logos? Sind insonderheit diese johanneischen Wunder in ihrer offenbaren Ueberbietung der synoptischen, in ihrer Durchbrechung aller natürlichen Schranken und Gesetze, dazu ihrem durchweg erkennbaren, hin und wieder auch ausgesprochenen symbolischen Charakter nicht absichtsvolle Veranschaulichungen dieser Logos-Christologie? Andersgeartete, aber in ihrer Art noch größere Schwierigkeiten bieten die mitgetheilten Jesusreden. Können Jesusreden authentisch sein und aus apostolischer Erinnerung fließen, welche schon der Form nach ebenso auffallend von den synoptischen abweichen, als mit dem eigenen Styl des Evangelisten zusammenstimmen, in denen überall der eigenthümliche Ideenkreis des Evangelisten sich dem Heilande, ja seinem Vorläufer in den Mund

legt, und in denen das alleinherrschende Thema ein Selbstzeugniß Jesu ist, das die Erinnerung an die Logospräexistenz, an die Herrlichkeit beim Vater, ehe denn die Welt war, geradezu zur Quelle seiner Lehren und Thaten auf Erden macht? Entspricht demnach nicht doch das ganze Evangelium dem Prolog, der von vornherein nicht den geschichtlichen Jesus, sondern den ewigen Logos zum Subject der Darstellung macht, und kann diese Darstellung, deren Subject demnach nicht eine historische Person, sondern eine speculative Idee ist, noch im Ernste eine historische, der Bericht eines Augenzeugen und Busenjüngers Jesu sein?

Daß an dieser langen Reihe von centnerschweren Anstößen nicht nichts ist, wird kein Kenner des Johannesevangeliums leugnen; wer in ihnen schlechterdings keinen Wahrheitsgehalt verspürte und sie als müssige Einfälle der Zweifelsucht mit dogmatischen Trümpfen abfertigen zu können meinte, würde ebendamit nur beweisen, daß er gänzlich unreif und unberufen sei, in Dingen der biblischen Wissenschaft und speciell in der johanneischen Frage mitzureden. Dagegen, wären sie in dem Sinne und Umfang begründet, wie die Kritik sie vorbringt, so wären sie mit unseren seitherigen Ergebnissen schlechterdings nicht zu reimen, und das vierte Evangelium bliebe ein widerspruchsvolles Phänomen und unlösbares Räthsel. So bleibt uns denn nichts Anderes übrig, als an der Hand dieser kritischen Anstände in unserer Untersuchung des Evangeliums fortzufahren und dasselbe über Recht und Unrecht der Kritik bis zu Ende zu hören. Wir gehen zuerst auf die allgemeinen Fragen über den Standpunkt des Evangelisten ein, kommen dann auf den angeblichen Doketismus des Jesusbildes und die johanneischen Wunder, endlich auf das große Kapitel der johanneischen Jesusreden mit ihren formellen und materiellen Schwierigkeiten, welch' letztere in dem Selbstzeugniß und seinem Verhältniß zur Logosidee gipfeln.

An einer Reihe von geographischen und archäologischen Irrthümern hat man den Evangelisten zunächst als Nichtpalästinenser erkennen wollen. Er soll Kap. 1, 28 Bethanien vom Oelberg

zur Abwechselung einmal nach Peräa versetzt, Kap. 4, 5 statt des berühmten Sichem incorrect „Sychar“ geschrieben, Kap. 18, 1 aus dem Kidronbach einen Cedernbach gemacht und endlich Kap. 11, 51 wie Kap. 18, 13 in dem *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* die absurde Vorstellung verrathen haben, als hätten bei den Juden die Hohenpriester jahrweise gewechselt. Gegen diese Insinuationen erklärt doch auch Keim, daß er das alles nicht zu den Beweisen gegen das Evangelium rechnen könne, indem der Verfasser sonst eine ziemliche Kunde des Landes zeige und selbst das Schwierigste (Kap. 11, 51) aus besonderer Absicht sich erkläre [1]). Daß in dem durch zweimaligen Vernichtungskrieg — unter Nero und Hadrian — verwüsteten Lande zur Zeit des Origenes ein peräisches Bethanien („Schiffhausen“) sich nicht mehr fand, wol aber ein Bethabara („Furthausen“) an muthmaßlich gleicher Stelle, das beweist doch für eine ehrliche Forschung nicht die absurde Annahme, der Evangelist habe das Bethanien am Oelberg, dessen Lage ihm nach Kap. 11, 18 genau bekannt war, gelegentlich nach Peräa verlegt. Was den Namen Sychar angeht, so konnte er, wenn er wirklich Sichem, und nicht eine andere, noch näher am Jakobsbrunnen gelegene Ortschaft bezeichnet, als spöttische oder mundartliche Verkehrung gerade nur einem Palästinenser geläufig sein, und nach der [von Keim angeführten] Bemerkung des Palästinareisenden Furrer ist gerade die hier sich abspielende Scene Joh. 4 „eine Perle der Anschaulichkeit“. Die Lesart *τῶν Κέδρων* in Kap. 18, 1 streitet bekanntlich mit der anderen *τοῦ Κέδρων* (Sin. *τοῦ Κέδρου*) und verräth ihren Ursprung aus der Deutung griechischer Abschreiber zu leicht, um auf Ursprünglichkeit Anspruch zu haben. Der „Hohepriester jenes Jahres“ aber ist, wie Keim richtig bemerkt, ein bedeutsam gewählter Ausdruck, welcher das denkwürdige Jahr des Todes Jesu (vielleicht als des durch diesen Kajaphas ins Werk gesetzten wahren Versöhnungsopfers, vgl. Kap. 11, 51) herausheben will, und führt umsoweniger auf die absurde Vorstellung eines jährlichen Wechsels zweier gleichzeitigen Hohenpriester, als das Verhältniß des Hannas und Kajaphas Kap. 18, 3 ausdrücklich nicht auf Amtsgemeinschaft, sondern auf Verwandtschaft zurück-

---

1) Keim, Bd. I, S. 133.

geführt wird. — Und nun halte man einmal gegen diese paar disputabeln Punkte die lange Reihe von geographischen und archäologischen Notizen, in welchen der Evangelist die vollständigste Orientirung im heiligen Lande und eine allseitige Kenntniß jüdischer Sitten und Einrichtungen zeigt! [1])

Aber man hat die Behauptung eines nichtpalästinensischen Standpunktes bis zu der eines nichthebräischen, unjüdischen gesteigert. Und allerdings, — die Art und Weise, in welcher der Evangelist den jüdischen Namen gebraucht, hat unter Voraussetzung seiner eigenen jüdischen Abkunft etwas Auffallendes. Er redet von „den Juden" vollkommen fremdthuend, bedient sich dieses summarischen Namens bald für die Obersten, bald für die Menge immer gerade da, wo er die jüdische Feindschaft gegen Jesum darzustellen hat, etwa so, wie wir, wenn wir die Urheber so vieler Ruinen in unserem Vaterlande anzugeben haben, von „den Franzosen" reden, und das scheint die Sache eines heidenchristlichen Erzählers zu sein. Indeß darf man sich nur in die Zeit- und Ortsverhältnisse versetzen, in welche die kirchliche Ueberlieferung die Abfassung des vierten Evangeliums verweist, um diese Ausdrucksweise auch im Munde des Zebedaiden Johannes begreiflich zu finden: gegen Ende des Jahrhunderts, in den christlichen Kreisen des alten Joniens

---

[1]) In ersterer Hinsicht vgl. Kap. 1, 45 (Bethsaida); Kap. 2, 1 (Unterscheidung des galiläischen Kana von dem phönicischen); Kap. 3, 23 (Aenon bei Salim); Kap. 4, 47 (καταβαίνειν von Kana nach Kapernaum); Kap. 5, 27 (Teich Bethesda); Kap. 6, 1—17 (See Tiberias und Kapernaum am Westufer desselben); Kap. 6, 3 (τὸ ὄρος, vgl. Matth. 5, 3, offenbar ein localer Volksausdruck); Kap. 8, 20 (γαζοφυλάκιον, vgl. Luk. 21, 1); Kap. 9, 7 (Teich Siloam); Kap. 10, 22 (Halle Salomons); Kap. 11, 18 (Entfernung Bethaniens von Jerusalem); Kap. 11, 54 (Ephräm); Kap. 18, 1 (Lage von Gethsemane); Kap. 19, 13 (Gabbata). In letzterer Beziehung: Kap. 2, 6 (jüdische Reinigungssitte); Kap. 2, 14 (Vieh- und Geldmarkt im Tempel); Kap. 4, 9 (Feindschaft zwischen Juden und Samaritern); Kap. 4, 27 (Verwunderung, daß er mit einem Weib redete); Kap. 7, 14 (Dauer des Laubhüttenfestes); Kap. 9, 22 (synagogale Excommunication); Kap. 10, 22 (Tempelweihfest); Kap. 11, 44 (Einwickelung von Gestorbenen); Kap. 11, 47 (Synedrium); Kap. 13, 29 (Vorbereitungen aufs Passah); Kap. 18, 28 (Scheu der Juden, das Prätorium zu betreten); Kap. 19, 31 (Leichenabnahme vorm Sabbat); Kap. 19, 40 (jüdische Einbalsamirung).

war „Christ und Jude“ ein selbstverständlicher religiöser Gegensatz geworden, und der in Ephesus lebende greise Apostel hatte sich längst gewöhnen können, den letzteren Namen nur noch im Sinne dieses religiösen Gegensatzes zu gebrauchen. Dagegen bricht in anderen Wendungen des Evangeliums das angeborene Judenthum des Verfassers um so merkwürdiger und charakteristischer durch. So das ursprüngliche Selbstgefühl jüdischer Nationalität in der Anführung des Jesuswortes: „Siehe, ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist“ (Kap. 1, 48), oder die naiv-israelitische Anschauung, daß das jüdische Volk dennoch als Ganzes Heilsobject sei und die frommen Heiden sich nur als vereinzelte Fremdlinge und Beisassen zu ihm verhielten, in der Betrachtung Kap. 11, 51—52 *ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ᾽ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.* Auch die merkwürdige Anschauung, daß der jüdische Hohepriester in aller seiner Verstocktheit ein Organ Gottes bleibe, dem Weißagung auf die Lippen gelegt werde (Kap. 11, 51), verräth den noch in der bestehenden jüdischen Theokratie erwachsenen Mann. Und daß der Verfasser von Kind auf mit dem alten Testament gespeist und getränkt ist, wie nur ein geborener Jude damals sein konnte, ließe sich nöthigenfalls aus jeder Zeile seines Buches erweisen.

Weniger ernsthaft als diesen Punkt kann man den weiteren eines angeblich antipetrinischen Standpunktes behandeln. Baur hat zunächst im 21. Kapitel, dann aber im ganzen Evangelium die Tendenz entdeckt, den Petrus auf Kosten des Johannes herabzusetzen, d. h. unter apostolischer Vermummung das jüngere und freiere speculative Christenthum, das in diesem Buche den Johannes zu seinem Patron erhalte, auf Kosten des älteren und engeren judaistischen, dessen Patron Petrus war, zu erheben. Diese antipetrinische Intrigue des vierten Evangelisten hat dann Strauß so wohl gefallen, daß er sie mit ganz besonderer Liebe verfolgt und noch durch eine zweite, antijakobische verstärkt hat. Das Triumvirat Jakobus, Petrus, Johannes, welches Gal. 2 dem Paulus gegenüber das Judenchristenthum vertritt, sollte gesprengt werden; darum wird im vierten Evangelium von den drei synoptischen Vertrautesten Jesu, Petrus, Jakobus und Johannes,

der erste bei jeder Gelegenheit heruntergesetzt, der zweite völlig todtgeschwiegen, und der dritte mit außerordentlicher Kühnheit — ebendarum aber auch so leise, daß sein Name gar nicht genannt wird — zum Urheber der freieren Richtung, zum Verfasser des vierten Evangeliums umgestempelt! Daß bei dieser Triumviratssprengung Jakobus der Bruder des Herrn (Gal. 2) mit Jakobus dem Sohn des Zebedäus (Matth. 17, 1) verwechselt werden muß, das stört Strauß nicht; es wurde ja doch immer ein Jakobus todtgeschwiegen. Man sollte denken, daß dieselbe Kunst des Todtschweigens, die hier sogar durch Stellvertretung wirkt, auch den Petrus am sichersten beseitigt haben würde; aber nein, das ging nicht. Von Jesu Geburt, Taufe, Abendmahlseinsetzung durfte ein Evangelium schweigen, aber vom Petrus nicht; „ein Evangelium, das von Petrus schwieg, wäre gar kein Evangelium gewesen". Also zog der Evangelist vor, dem Petrus bei jeder Gelegenheit unter dem Anschein des Ehrens einen verstohlenen Fußtritt zu geben. Er erwähnt ihn zwar gleich bei der ersten Jüngerberufung mit seinem Ehrennamen, aber doch nicht als den Erstberufenen, und so ist er wenigstens um sein Erstgeburtsrecht gebracht. Das große Bekenntniß Kap. 6, 68. 69 wird zwar nicht verschwiegen, aber dafür muß der Bekenner am letzten Abend die Vermittelung des Lieblingsjüngers in Anspruch nehmen, sowol um den Verräther zu erfahren (Kap. 13, 24), als um in des Hohenpriesters Palast zu gelangen (Kap. 18, 16); auch darf er unterm Kreuze den Ruhm der Treue nicht mit jenem theilen (Kap. 19, 26), und muß sich noch beim Gang zum leeren Grabe von ihm den Rang ablaufen lassen (Kap. 20, 4). Ebenso ist's nicht umsonst erdichtet, daß gerade Petrus bei der Fußwaschung sich dem Herrn weigert und in Gethsemane mit dem Schwert dreinschlägt; noch im Anhangskapitel wird seiner Verleugnung gedacht und durch die Zusage an Johannes, daß dieser bleiben solle bis zu Jesu Wiederkunft, der Werth seines Märtyrertodes heruntergedrückt [1]). — Was soll man sagen zu diesem Gewebe feiger Bosheit, das uns so in das „rechte, zarte Hauptevangelium" hineingedichtet wird? Nun, daß es dem Herzen derjenigen, die es erfunden, noch weniger Ehre macht, als ihrem Urtheil und Geschmack; denn welche unbefangene

[1]) Strauß, Leben Jesu von 1864, S. 420 f.

Seele käme in diesem Buch auf diese Gedanken! Ob es den Petrus herabsetzt, daß er sich weigert, sich vom Herrn die Füße waschen zu lassen, oder daß er in Gethsemane allein gegen Hunderte das Schwert zieht; ob es den Johannes gegen ihn in Christenaugen erhöht, daß dieser mit dem Hohenpriester, der Jesum verdammte, verwandt war, oder daß er vor Petrus an das leere Grab kommt, aber sich nicht hineingetraut, bis jener ihm vorangegangen, darf man außerhalb der kritischen Schule jeden Vernünftigen fragen. Und wie es den Vorrang des Petrus verwischen soll, daß zwei andere vor ihm berufen werden, aber doch nur er den prophetischen Felsennamen erhält, oder seinen Märtyrertod verkleinern, daß — Johannes nicht etwa bleiben soll bis zur Parusie, denn das wird ja als Mißverständniß abgewiesen, sondern daß Petrus über den Ausgang des Johannes nichts erfährt, das ist schlechterdings nicht zu fassen. Hat Baur endlich entdeckt, daß überhaupt der Ausdruck *οἱ δώδεκα* im vierten Evangelium nur vorkomme, wo etwas Ungünstiges von ihnen zu erzählen sei, und auch darin den auf die Urapostel herabschauenden Pseudo-Johannes erkannt, so hat er dabei nur das eine übersehen, daß der Schutzpatron dieses Pseudo-Johannes selbst zu den Zwölfen gehörte, also bei jeder tendenziösen Herabsetzung dieser der angebliche Autor sich mitherabsetzen würde.

Eher konnte im vierten Evangelium von einem nachpaulinischen oder überpaulinischen Standpunkt geredet werden. Die Kritik findet einen solchen, und mit ihm die Spur eines nachapostolischen Zeitalters einmal in der Christologie des Evangeliums, sodann in seiner Stellung zum mosaischen Gesetz und Alten Testament. Wir beschränken uns hier auf den zweiten Punkt, da die christologische Frage in anderm Zusammenhang erledigt werden muß. Allerdings zeigt schon der Prolog des Evangeliums (V. 16) eine kühle Gegenüberstellung des durch Mose gegebenen Gesetzes und der durch Christum gewordenen Gnade und Wahrheit, und damit ein Hinausgeschrittensein des johanneischen Bewußtseins wie über die urchristliche Zusammenfassung von Gesetz und Evangelium (vgl. den Jakobusbrief), so auch über das paulinische Bedürfniß einer ausdrücklichen Auseinandersetzung beider. Umsonst würden wir in den johanneischen Jesusreden uns umsehen nach jenen Erörterungen

des Gesetzes und jenen Anschließungen an dessen unvergängliche Gebote, wie sie in den Synoptikern vorliegen: auch hier waltet ein kühles Verhältniß zum Gesetz; „euer Gesetz", heißt es zweimal in fremdthuendem Ausdruck, und das Gebot der Bruderliebe wird nicht aus Mose hergeleitet, sondern ausdrücklich als neues Gebot bezeichnet (Kap. 13, 34). Aber führen diese Wahrnehmungen wirklich über den Bereich des Apostolisch-Möglichen, innerhalb der apostolischen Entwickelung geschichtlich Motivirten hinaus? Als Johannes laut der kirchlichen Ueberlieferung sein Evangelium schrieb, war der Kampf zwischen gesetzlichem und glaubensfreiem Christenthum, in welchem Paulus seine Kraft hatte verzehren müssen, für's apostolische Jahrhundert entschieden. Das Gottesgericht über Israel und Jerusalem, der nationale Untergang des jüdischen Volkes hatte wenigstens für die heidenchristlichen Kreise (und diese bildeten den an Zahl und Triebkraft weit überwiegenden Bestand der Kirche) die Versuchung, sich zu Proselyten einer judaistischen Kirche machen zu lassen, vollständig beseitigt und die paulinische Idee der specifischen Neuheit und Selbständigkeit des Christenthums, die Begründung seiner Ethik nicht auf den Buchstaben des Gesetzes, sondern auf Geist, Gnade und Glauben einstweilen widerspruchslos gemacht. Wer nun nicht den Apostel Johannes für einen bornirten Judaisten hält, der trotz Gal. 2, 6—9 mit den ψευδαδέλφοις (ib. V. 4) wider Paulus zusammengehalten und an dem auch die ganze ihm in Ephesus entgegenkommende paulinische Tradition, ja die ganze Gottesführung der Welt und Kirche im ersten christlichen Halbjahrhundert spurlos vorübergegangen, den wird es nicht befremden, daß derselbe in einem lange Jahre nach der Zerstörung Jerusalems für eine zweite griechisch-christliche Generation geschriebenen Evangelium nicht auf die alten paulinischen Fragen zurückkommt, auch aus den mitzutheilenden Jesusreden alles fern hält, was lediglich der geschichtlichen Form angehört, in welcher das Evangelium auf dem Boden des Gesetzes und Gesetzesvolkes sich erst zu seiner Völligkeit zu entwickeln gehabt hatte [1]). Insofern also sind wir vollständig in der Lage, den

---

1) In seiner neuesten Auflage S. 388 bemerkt Keim hiegegen: „Da Johannes, was niemand leugnen kann, als Judenchrist nach Ephesus kam,

nach= oder überpaulinischen Standpunkt des Johannesevangeliums anzuerkennen, der Authentie desselben ganz unbeschadet. Andererseits darf von der Kritik das Zugeständniß gefordert werden, daß

wenn er kam; da in Ephesus ferner eine starke jüdische und judenchristliche Partei existirte und zur Zeit der Apokalypse geradezu, was man dem Apokalyptiker glauben muß (Kap. 2, 1 ff.), Terrain gewann; da die Frage des Gesetzes endlich — selbst nach Beyschlag — durch die Zerstörung Jerusalems nur [kaum] für das Heidenchristenthum gelöst wurde, — so hat Beyschlag (mit obiger Ausführung) gar nichts bewiesen." Ja, wenn die unbewiesenen und unbegründeten Annahmen der Tübinger Schule geschichtliche Thatsachen wären! Daß Johannes als jüdischgeborener Christ nach Ephesus kam, ist freilich unleugbar, aber wie weit er eine judaisirende Denkart mitgebracht, weiß niemand, da Gal. 2 nichts mehr ergibt, als daß er zuvor in der Urgemeinde in großem Ansehen gestanden, sich, seiner geschichtlichen Führung und Lage gemäß, zunächst dem jüdischen Volke gewidmet, dem Heidenapostel aber nach eingehender Auseinandersetzung brüderlich entgegengekommen. Und daß in Ephesus zur Zeit der Apokalypse eine starke judenchristliche Partei existirt und das Terrain gewonnen habe, ist weiter nichts als ein Schluß aus dem sogenannten Judaismus des Apokalyptikers, der — an sich eine sehr disputable Größe — mit dem Judaismus der galatischen und korinthischen Paulusgegner nichts zu schaffen hat, sowie aus der ganz bodenlosen Beziehung der Worte Apok. 2, 2 *ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσιν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς* auf den Stifter der Gemeinde, auf Paulus. Daß der Apostel Johannes, den ja die kritische Schule für den Verfasser der Apokalypse hält, denselben Apostel Paulus, dem er nach Gal. 2 die Bruderhand gereicht und die göttliche Sendung an die Heiden zuerkannt, hier der von diesem gestifteten ephesinischen Gemeinde als Lügenapostel bezeichnet habe, das ist eine Conjectur, deren die kritische Schule sich schämen sollte, weil sie den apostolischen Charakter herabwürdigt. Ueberdies ist dieselbe exegetisch unmöglich, schon wegen des Pluralis *ἀποστόλους*, der nicht auf Paulus gehen kann, noch mehr dadurch, daß derselbe apokalyptische Brief die Gemeinde zu Ephesus „zur ersten Liebe", zu den „ersten Werken" zurückruft, d. h. zu der Begeisterung ihrer — paulinischen — Erstlingszeit. (Vgl. Gebhardt, Lehrbegriff der Apokalypse, S. 220 ff.) Gehört mithin der judaistische Charakter der ephesinischen Gemeinde um die Zeit der Apokalypse ins Reich der Tübinger Fabel, so wird es zulässig sein, sich diese Gemeinde nach den bekannten geschichtlichen Verhältnissen als eine überwiegend heidenchristliche zu denken, und anzunehmen, daß die in ihr vorhandene jüdische Minorität in zweiter, durch die inzwischen erfolgte nationale Katastrophe des Judenthums bedingter Generation sich jener Mehrheit assimilirt haben werde. So war hier wie überall in den paulinischen Gemeinden zweiter Generation jenes ununterschiedene christliche tertium entstanden,

das Evangelium in anderer Beziehung auch wieder einen vorpaulinischen Standpunkt inne hat. Denn nichts ist weniger in die Anschauungen desselben übergegangen, als die paulinische Explication des Heilsbewußtseins; die Lehre vom subjectiven Christenthum steht auf einem gegen Paulus sehr unentwickelten Standpunkt; weder der Glaubensbegriff ist zu paulinisch-fester Ausprägung gelangt, noch das Verhältniß von Glaube und Liebe, welches Paulus wie das von Baum und Frucht denkt, über eine bloße

---

dem „Jude" und „Heide" gleich fremd gegenüberstand und das kein Bedürfniß mehr hatte, das Evangelium in der paulinischen Auseinandersetzung mit dem Gesetz zu vernehmen, — eben die christliche Generation und Situation, der die johanneische Predigt entspricht. Allerdings weiß Hilgenfeld, dem Keim in jener schönen Deutung von Apok. 2, 2 nachfolgt, noch von weiteren monströsen Geschichten; er weiß („Einleitung in's Neue Testament", S. 670), daß gerade der Apostel Johannes das Andenken des Paulus in Kleinasien mit Ausnahme kleiner paulinischer Minoritäten so gründlich vernichtet hat, daß am Ende des Jahrhunderts Polykrates von Ephesus unter den glänzenden Gestirnen seiner Kirche nur noch die Apostel Philippus und Johannes zu nennen wußte. Nur schade, daß Polykrates in der betreffenden Beweisstelle (Euseb. 3, 31; 5, 24) dem römischen Bischof, dessen Ansehen sich auf die Gräber des Paulus und Petrus gründete, lediglich die in Asien begrabenen Größen entgegenhält (— „denn auch in Asien ruhen große στοιχεῖα" u. s. w. —), also gar nicht in der Lage war, den Paulus zu nennen, dessen in Kleinasien unvergangenes Gedächtniß übrigens die ignatianischen Briefe bezeugen. So ist es auch mit diesem Beweise, daß die Gegensätze der paulinischen Epoche in Asien auch nach der Zerstörung Jerusalems im Großen und Ganzen noch unvergangene gewesen, lediglich Wind. Wann wird die kritische Schule es einmal verlernen, in die Quellen immer erst hineinzulesen, was sie herauslesen möchte? [Ueber den Chiliasmus und Quartodecimanismus als angebliche Zeugnisse judaistischer Richtung der kleinasiatischen Kirche vergleiche das Urtheil Hase's in seiner soeben erschienenen „Geschichte Jesu", S. 37ff.]

Durch die obige Ausführung über den nachpaulinischen Standpunkt des greisen Johannes erledigen sich pathetische Aussprüche, wie der von Keim („Geschichte Jesu", Bd. I, S. 127): „Die Grundgedanken der Lehre Jesu bei Johannes sind ungeschichtlich, denn sie machen die Geschichte, die ernsten großen Kämpfe der apostolischen Zeit zu einem Phantom." Allerdings setzt unsere Gegenrede eine freie Behandlung der Reden Jesu durch Johannes, ein Auswählen und Formuliren der Jesusgedanken nach den Bedürfnissen des johanneischen Zeitalters voraus, wovon weiterhin in unserer Abhandlung zu reden sein wird.

Nebeneinanderstellung hinausgekommen (vgl. 1 Joh. 3, 23 u. 5, 1. 2); endlich hat der Begriff der ἐντολή oder ἐντολαί, unter den Glaube und Liebe im ersten johanneischen Briefe gefaßt werden und der auch im Evangelium eine so bedeutende Rolle spielt, offenbar mit dem mosaischen Gesetz eine viel unmittelbarere Verwandtschaft als die Grundbegriffe paulinischer Ethik. Ja die ganze Art und Weise, in der der Verfasser die christliche Ethik behandelt, macht den Eindruck, daß er nicht sowol auf dem paulinischen Wege dialektischer Auseinandersetzung von Gesetz und Evangelium, als vielmehr auf dem der mystischen Verinnerlichung gesetzlicher Begriffe zu evangelischen gekommen sei, wozu wir schon bei Jakobus (Jak. 1, 25; 2, 8) einen Anfang gemacht sehen. Aus alledem folgt, daß es vielmehr zwei zeitgenössische, als im Verhältniß entschiedener Priorität und Posteriorität stehende Denkarten sind, die wir hier mit einander vergleichen.

Nach Hilgenfeld freilich (a. a. O., S. 722) gäbe das vierte Evangelium im Antijudaismus nicht blos dem Paulus nichts nach, sondern „ginge auch mit dem Gnosticismus ein gut Stück Weges zusammen", d. h. es leugnete nicht bloß die unmittelbare Geltung des mosaischen Gesetzes für die Gläubigen, sondern überhaupt den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion und heiligen Schrift. Hören wir die Beweise für diese kühne Behauptung. „Der johanneische Christus spricht den Juden wiederholt die Erkenntniß seines Vaters ab." Aber der synoptische spricht sie sogar allen Menschen ab, denen er sie nicht vermittle Matth. 11, 27. „Mit dem Buchstaben des Alten Testaments ist's unvereinbar, wenn Jesus seine Sabbatsheilung Kap. 5, 17 mit den Worten rechtfertigt: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, oder wenn er Kap. 5, 37 den Juden in Betreff seines Vaters sagt: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε εἶδος ἑωράκατε." Ist es etwa mit dem alttestamentlichen Buchstaben vereinbarer, wenn der synoptische Jesus Matth. 12, 12 sagt, man dürfe am Sabbat allerdings Gutes thun; und sind es denn die der Gottesoffenbarungen und Theophanieen gewürdigten Väter, oder sind's die in Ermangelung des prophetischen Geistes schriftforschenden Zeitgenossen, zu denen das Wort Kap. 5, 37 (vgl. V. 39) gesagt wird? — Eine Reihe ähnlicher Hilgenfeld'scher Beweisstücke

haben Schenkel so sehr imponirt, daß er sie in die neueste Auflage seines „Charakterbildes Jesu“ aufgenommen hat. Nach ihm liegt schon darin eine principielle Verwerfung des Alten Testaments, daß Jesus es Kap. 5, 39 als bloße Meinung der Schriftgelehrten bezeichnet, als fänden sie in der Schrift das ewige Leben. Fanden nach Schenkel die Schriftgelehrten in den heiligen Texten etwa wirklich das ewige Leben; haben sie sich selig studirt?[1]) Nach demselben Gelehrten soll in dem Worte Kap. 6, 32: „Mose hat euch nicht Brod vom Himmel gegeben“, dem Moses der Charakter eines echten Offenbarungsorgans abgesprochen sein. Ja, wenn vom mosaischen Gesetz die Rede wäre, und nicht lediglich vom Manna (V. 31), dem Jesus doch wohl, dem Offenbarungscharakter des Mosaismus unbeschadet, die wahrhaft himmlische, d. h. geistliche und göttliche Art absprechen durfte. Sogar davor hat Schenkel sich nicht gehütet, die absurde Deutung der Stelle Kap. 10, 8 (*πάντες, ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσιν καὶ λῃσταί*) auf Mose und die Propheten von neuem vorzutragen. Und das soll ein Schriftsteller im Sinne gehabt haben, nach welchem Moses sein Volk vor Gott des Unglaubens an Christum anklagen wird (Kap. 5, 45); nach welchem Jesajah, ein Zeuge und Seher des präexistenten Messias, dieselbe Klage vor Gott bereits erhoben hat (Kap. 12, 38)? — Fatal freilich ist selbst einer solchen Exegese die Stelle Kap. 4, 22, in welcher derselbe Christus, der das Judenthum zu einer blos kosmischen Religion, zu einer Religion des Demiurgen heruntersetzen soll, sich mit dem jüdischen Volke religiös zusammenfaßt — „Wir wissen, was wir anbeten“. Allein Hilgenfeld weiß sich zu helfen. „Es ist nicht richtig“, belehrt er uns a. a. O., S. 722, „daß Christus sich hier in Hinsicht der bewußten Gottesverehrung mit dem Judenthum zusammen dem Samaritanismus gegenüberstelle; er stellt

---

[1]) Hilgenfeld schlägt sich selbst, wenn er zu eben dieser Stelle bemerkt: „Die heiligen Schriften des Alten Testaments enthalten wohl das Wort Gottes, welches auf Christum hinweist, und ihre Weißagungen sind in Christo erfüllt worden; aber es ist ein Wahn der Juden, wenn sie schon in ihren heiligen Schriften das Leben zu haben meinen, welches erst Christus gibt.“ Ist denn das eine gnostische Ansicht, oder ist es die allgemeine christliche, im ganzen Neuen Testament zugrunde liegende Anschauung?

sich vielmehr mit der Aussage ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν dem Israelitismus in seiner orthodox-jüdischen wie in seiner heterodox-samaritanischen Gestalt (ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε) gegenüber." D. h., er will nicht sagen: „Wir Juden beten an, was wir wissen, ihr Samariter, was ihr nicht wißt", sondern: „Ich allein bete an, was ich weiß, und ihr beide, Juden und Samariter, was ihr nicht wißt." Und diese Behauptung begründete er dann mit der Motivirung: „Denn das Heil kommt von den Juden"?? [1])

Allen diesen verzweifelten Versuchen gegenüber, dem vierten Evangelium die gnostische Verwerfung des Alten Testaments aufzudrängen, darf man fragen, wie denn ein neutestamentlicher Schriftsteller dem Alten Testament und in ihm auch dem „Gesetz" größere Ehre geben könnte, als der vierte Evangelist, welcher — darin fast dem Matthäus zu vergleichen — auf Schritt und Tritt ins Alte Testament als die ihm unverbrüchliche, auch in ihren kleinsten Zügen Erfüllung fordernde heilige Schrift zurückweist? (Vgl. Kap. 1, 46; 2, 17; 2, 22; 3, 14; 6, 45; 12, 14; 12, 38 u. 40; 13, 18; 19, 24. 28. 36. 37 u. s. w.) Scholten, der das anerkennen muß, behauptet gleichwohl: „Ein organischer Zusammenhang zwischen dem Christenthum und dem Früherbestehenden ist nicht vorhanden." Eben dieser organische Zusammenhang wird Kap. 4, 22 behauptet: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Oder ist die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes, die Wirksamkeit und Offenbarung des Logos schon im alten Bunde (Kap. 1, 11; 12, 41), das ganze Verhältniß von Weißagung und Erfüllung nicht organischer Zusammenhang genug? Abraham schon hat sich dem Messias entgegengefreut (Kap. 8, 56); Mose hat von ihm geschrieben, und wer seinen Schriften nicht glaubt, wie kann der Jesu Worten glauben? (Kap. 5, 47); Jesajah hat die Herrlichkeit des Logos-Messias geschaut und von ihm geredet (Kap. 12, 41); wer den [im Gesetz geoffenbarten] göttlichen Willen ernstlich thun will, der wird auch inne, daß Jesu Lehre von Gott sei (Kap. 7, 17), — und doch

---

[1]) Es macht diese absurde Auslegung um nichts besser, daß Hilgenfeld sich für sie auf Hengstenberg berufen kann.

kein organischer Zusammenhang? Aber nicht einmal das wird verleugnet, daß Jesus in seinen Erdentagen mit seinem Volke auf dem Boden der Geltung auch des Gesetzesbuchstabens gestanden und verhandelt hat. Kap. 2, 17 wird ihm ein „verzehrender Eifer um das Haus des Herrn“ — man bedenke, um das sichtbare Heiligthum in Jerusalem — zugeschrieben. Die Rechtfertigung der Sabbatsheilung, welche Jesus Kap. 7, 22. 23 aus der Analogie der auch am Sabbat vorzunehmenden Beschneidung gibt, bewegt sich ganz auf gleicher Linie mit dem synoptischen Argument Matth. 12, 5; sie ruft die Analogie des Gesetzes selbst wider die Anklage auf Gesetzesverletzung an. Wird man nun dem Allen gegenüber nicht müde, aus dem fremdthuenden Ausdruck Kap. 8, 17 und Kap. 10, 34: *ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν* Kapital zu schlagen, und von „einem bloßen Judengesetz, an welches sich der johanneische Christus gar nicht mehr kehre“, zu reden (Hilgenfeld a. a. O., S. 722), so ignorirt man dabei, daß jener Ausdruck in beiden Stellen im Sinne der allerbestimmtesten Autorität der heiligen Schrift gebraucht wird, in der letzteren in Einem Athemzuge mit jenem *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*; einem Grundsatz, welcher den *νόμος ὑμῶν* so unverletzlich macht wie sonst nur das stärkste synoptische Wort, das Jesus über denselben redet, das Wort vom nicht hinfallen-dürfenden Jota oder Tüttel im Gesetz. Mag daher der Ausdruck „euer Gesetz“ von Jesu selbst gebraucht oder von Johannes ihm in den Mund gelegt sein, unmöglich kann er in diesem Zusammenhang sagen: „Euer Gesetz, das ich nicht anerkenne“, sondern lediglich: „Das Gesetz, das doch eure anerkannte Autorität ist, auf das ich mich also wider den Vorwurf des bloßen Selbstzeugnisses (Kap. 8, 13), oder der Gotteslästerung (Kap. 10, 33) vollgültig berufen darf.“

Die vermeintliche Verachtung des Alten Testaments führt uns hinüber zu der Behauptung eines auch sonst wahrzunehmenden gnostischen oder halbgnostischen Standpunktes. Dieselbe ist neuerdings wieder präcisirt worden zu der Behauptung einer Verwandtschaft mit der valentinianischen Gnosis. Man glaubt das Ursprungs-Geheimniß des merkwürdigen Buches zu lösen, indem man sich den Verfasser als einen Zeitgenossen Valentins denkt, der von jener vollendetsten Gestalt der häretischen Gnosis berührt,

aber doch an einfacheren, biblischeren Anschauungen festhaltend, das verführerische Gebilde reinigend umzubilden, ähnlich wie nachher ein Clemens von Alexandrien die häretische Gnosis durch eine kirchliche zu überwinden gesucht habe. Hören wir über das in Rede stehende Verhältniß die Zeugnisse der Geschichte, so ist vielmehr das Johannesevangelium der Baum, den die valentinianische Gnosis wie ein Schlinggewächs umrankt: wie an andere anmuthende Elemente des Neuen Testaments — sagen uns die Kirchenväter — hat sich dieselbe vor allem an's Evangelium Johannis anzuschließen gesucht; Valentin selbst hat es benutzt und citirt, und seine Schüler haben Commentare darüber geschrieben, welche ebenso die bereits feststehende Autorität des Buches, wie die Mühsal es valentinianisch umzudeuten verrathen. Hat nun das von der kritischen Schule beliebte Auf-den-Kopf-Stellen dieser Ueberlieferung — auch abgesehen von den historischen Zeugnissen — irgendwie Wahrscheinlichkeit? Ich muß gestehen, daß, wer den johanneischen Prolog mit seinem *λόγος*, in dem die *ζωή* war, mit seinem *μονογενής* voller *χάρις καὶ ἀλήθεια*, aus dessen *πλήρωμα* die Zeugen alle genommen haben, für eine Rückbildung aus der valentinianischen Gnosis hält, die aus dem *βυθός* und der *σιγή* den *νοῦς* als *μονογενής* und die *ἀλήθεια*, aus diesen dann den *λόγος* und die *ζωή* u. s. w. hervorgehen läßt, um so zu einem *πλήρωμα* von acht hypostatischen Gottwesen zu gelangen, mir ungefähr ebenso vernünftig und geschmackvoll zu urtheilen scheint, wie Einer, der den Sonnenstrahl aus den Regenbogenfarben ableiten wollte, anstatt die Regenbogenfarben aus dem Sonnenstrahl. Wie kann man dort den ursprünglichen Wurf des christlichen Genius, und hier das Gedankenspiel eines phantastischen Eklekticismus verkennen? Die Logosidee, welche hier als nachträgliche Summation der gnostischen Aeonenvielheit behandelt wird, ist ja auch als christliche das notorisch Aeltere; schon bei Paulus, in der Apokalypse (Kap. 3, 14; 19, 13), in dem nur innerhalb des noch währenden jüdischen Tempelcultus begreiflichen Hebräerbrief ist sie auf Christus dergestalt angewandt, daß der johanneische Ring unmittelbar an diese Kette schließt, während das valentinianische System seine Aeonennamen handgreiflich halb aus griechisch-orientalischer Spekulation, halb aus der Begriffswelt des johanneischen Prologs

entlehnt hat. Dazu ist es eine ungeschichtliche, unpsychologische Ansicht, zu meinen, unmittelbar mit dem mächtigen Ausbruch des kirchlich-gnostischen Geisterkampfes seien auch schon Vermittlungsversuche möglich gewesen. Als im hadrianischen Zeitalter die Gnosis wie eine Aussaat des bösen Feindes in den Acker der Kirche in blendender, betäubender Blüthenfülle hervorbrach, da schied sich die Christenheit naturgemäß in ein alle Vermittelung ausschließendes Für oder Wider; wem die neue Weisheit nicht die Weisheit von Oben war, dem war sie Weisheit aus dem Abgrund, Antichristenthum, und als solches hätte Pseudo-Johannes selbst ja nach der Ansicht der Kritiker sie in seinem ersten Briefe behandelt. Wie reimt man sich denn nun die zwei Seelen in der Brust dieses Pseudo-Johannes, der in seinem Briefe die Gnosis als das erschienene Antichristenthum kennzeichnete, und im Prolog seines Evangeliums aus den Giftblumen dieses Antichrists seinem Christus den Ehrenkranz wände? — Bei dieser allgemeinen Lage der Sache hat man das Recht, nach unzweideutigen concreten Beweisen der Abhängigkeit des Evangeliums von der valentinianischen Gnosis zu fragen. Hilgenfeld und Keim haben um die Wette nach solchen Beweisen sich umgethan: was bieten sie uns? Hilgenfeld will uns im Johannesevangelium den valentinianischen Judengott nachweisen, den Demiurgen, den „Vater des Teufels", — denn so läßt sich ja Kap. 8, 44 anstatt des „Vaters Teufel" grammatisch unbestreitbar übersetzen. Das also wäre der Gott des Judenthums, der im Tempel zu Jerusalem verehrt ward, dem „Hause meines Vaters", wie Jesus sagt, der „Vater", den man nach Kap. 4, 21—23 seither in Jerusalem und auf Garizim angebetet, in Zukunft aber im Geist und in der Wahrheit anbeten soll?! [1]) Keim aber, der Meister der argumenta e silentio, zeigt

---

[1]) Nach Hilgenfeld a. a. O., S. 725, „soll man noch immer das erste vernünftige Wort vorbringen" gegen die wortgetreue Uebersetzung: „Ihr seid aus dem Vater des Teufels und die Gelüste eures Vaters wollet ihr thun. Jener (der Teufel) war ein Menschenmörder von Anfang . ., wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen, denn ein Lügner ist auch sein Vater." Die Sache ist den Exegeten vielleicht zu spaßig gewesen, um sie ernsthaft zu widerlegen, aber schwer ist das nicht, wenn man auch nur auf den nächsten Context sieht. Wenn Jesus die Juden dadurch charak-

uns im Evangelium die Widerlegung der gnostischen Tauf- und Todesgeschichte des Heilandes auf; denn weil Valentin erst in der Taufe den himmlischen Aeon Christus auf den Menschen herabsteigen ließ, hat der vierte Evangelist Kap. 1, 32 von einer Bedeutung der Taufe für Jesum selbst gar nichts gesagt, und weil zwar nicht Valentinus, aber doch Basilides das Mährchen vortrug, der untödtliche Christus sei gar nicht gekreuzigt worden, sondern Simon von Cyrene, sein Kreuzträger, an seiner Statt, so läßt unser Evangelist den ganzen bedenklichen Simon von Cyrene „auffallend" weg. In der That, zwei Aushorchungen des johanneischen Schweigens, gegen welche die Kunst des Gras-wachsen-Hörens nichts ist. Wie ausnehmend deutlich und wirksam war doch die gnostische Behandlung der Tauf- und Todesgeschichte Jesu durch jenes zwiefache beredte Schweigen des Johannes widerlegt! [1])

---

terisiren wollte, daß er sie zu Kindern nicht des Teufels, sondern des Demiurgen machte, so mußte er mit einer Charakteristik des Letzteren fortfahren, nicht des Ersteren. Nun aber ist das „Gelüst ihres Vaters" eben das Mordgelüst, also auch der Menschenmörder, der Teufel, ihr Vater, und der Demiurg wäre demnach nur ihr Großvater. Sie aber als Enkel des Demiurgen zu charakterisiren, wäre sowol an sich abgeschmackt, als auch gegen die ihnen abgesprochene Gotteskindschaft nicht die richtige Antithese.

[1]) Uebrigens besteht Keim auf jenen Spielereien seines kritischen Witzes mit großer Selbstgewißheit; vgl. S. 378 der neuen Auflage. Nachdem er zuerst freilich sich beschwert, daß die Apologeten aus den Merkzeichen der mittleren Gnosis im vierten Evangelium gerade diese herausgegriffen (— welche anderen hat er S. 40 angeführt? —), fährt er fort: „Nur müßte Luthardt immer erst zeigen, daß im vierten Evangelium Jesus und nicht der Täufer eine göttliche Gabe erhielt und daß die auffallende Entfernung des stellvertretenden Kreuzträgers an und für sich und speciell für das Evangelium in seiner antidoketischen Richtung keine Bedeutung hatte." Eine gute Zuschiebung, daß der Apologet von jedem blauen Phantasiegebilde der „Kritik", um es beanstanden zu dürfen, die positive Unmöglichkeit nachweisen müßte! Wenn die Uebergehung der synoptischen Taufgeschichte sich ohne die Gnosis bereits motivirt, dann beweist sie eben kein antignostisches Motiv. Und die Uebergehung des Simon von Cyrene ist gar nicht „auffallend", so wenig wie die Erwähnung des Kreuztragens Jesu, denn jene gehört einfach in die lange Reihe der synoptischen Thatsachen, die Johannes nicht überflüssigerweise noch einmal erzählt, diese aber hatte für die Leser eine leicht erkennbare, erbauliche Bedeutung (vgl. Matth. 16, 24).

Ein ernsthafterer Beweis des geschichtlichen Zusammenhanges mit einem der geschichtlich bekannten gnostischen Systeme wäre es, wenn die antidoketische Polemik, welche namentlich im ersten johanneischen Briefe (Kap. 2, 18f.; 4, 1f.) hervortritt und vielleicht auch im Evangelium (Kap. 19, 35) durchblickt, mit Sicherheit auf ein solches System zu beziehen wäre. Die Irrlehrer des ersten Briefes haben offenbar eine doketische Christologie vertreten: sie leugneten, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei, leugneten insonderheit, daß Jesus Christus ἐν σαρκί, in sinnlicher Natur erschienen sei; sie scheinen demnach einen irdischen Jesus und himmlischen Christus unterschieden und letzteren als einen höheren Geist mit jenem nur in vorübergehender Verbindung gedacht zu haben. Das gemahnt allerdings an die doketische Christologie mehrerer uns bekannten gnostischen Systeme und will doch genau auf keines von ihnen passen; daher der eine Kritiker an dieses, der andere an jenes denkt, z. B. Lipsius an das saturninische und basilidianische [1]), Keim an das des Cerinth. Cerinth, dieser Vorläufer der im hadrianischen Zeitalter auftretenden ausgebildeten Gnosis, hat nach der kirchlichen Ueberlieferung noch mit Johannes zusammen gelebt, und so läge in einer wider ihn gerichteten Polemik eher ein Anzeichen für die Authentie der johanneischen Schriften als gegen dieselbe. Allein ein entscheidender Umstand nöthigt uns, mit der Beziehung jener Polemik auch noch über Cerinth und in das erste Jahrhundert hinaufzugehen. Die Polemik des johanneischen Briefes beschränkt sich durchaus auf eine gnostisirende Christologie; keine Sylbe richtet sich wider eine gnostische Gotteslehre, wie schon Cerinth und nach ihm alle die Gnostiker des hadrianischen Zeitalters sie hegen, wider jene Zertheilung der Gottheit in eine Vielheit höherer Wesen, insonderheit in einen höchsten Gott, der nicht Weltschöpfer, und einen Weltschöpfer, der nicht wahrer Gott sein soll. Nun aber „verletzte diese Lostrennung des Weltschöpfers und Gesetzgebers vom Christengott das monotheistische Bewußtsein bis in die Wurzel hinein" [2]), so daß

---

1) Lipsius in Schenkel's Bibellexikon, s. v. Gnosis.

2) Worte von Lipsius, a. a. O. Nach Hilgenfeld freilich hätte derselbe Schriftsteller im Briefe die gnostische Christologie als Antichristenthum

eine Schrift wie der erste Johannesbrief nimmermehr von ihr geschwiegen haben würde, wenn diese Lehre von jenen Irrlehrern vorgetragen worden wäre; ja die Art und Weise, wie 1 Joh. 2, 23 denselben nur folgernd vorgehalten wird, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater verliere, läßt keinen Zweifel, daß dergleichen noch nicht verlautet war. Daher ist es ganz und gar unmöglich, bei der Polemik des Briefes an irgend eines der ausgebildeten gnostischen Systeme zu denken; sie kann sich nur auf einen der noch unentwickelten gnostischen Ansätze beziehen, wie sie selbst dem Cerinth vorangegangen sein werden und wie im apostolischen Zeitalter neben Apok. 2, 24 namentlich der Kolosserbrief deren Existenz bezeugt. So schlägt dieser Versuch, die johanneischen Schriften dem hadrianischen Zeitalter zuzuweisen, in seine eigene Widerlegung um, in die Nöthigung, ihre historischen Beziehungen im apostolischen, johanneischen Zeitalter zu suchen [1]).

---

bekämpft, im Evangelium dagegen die gnostische Gotteslehre, die Unterscheidung des wahren Gottes und des „Vaters des Teufels" vorgetragen!

[1]) Gegenüber dem angeführten durchschlagenden Kriterium vorgnostischer Zeit wollen die vermeintlichen Merkmale einer schon sehr entwickelten Gnosis, welche Lipsius a. a. O. im Johannesbriefe finden will, wenig besagen. Als solche werden angeführt: „die Unterscheidung des doppelten Menschengeschlechts, der Anspruch auf specifische und ausschließliche Salbung des pneumatischen ‚Samens', die bereits vollzogene äußere Trennung von Gnostikern und Katholiken; dazu die zeitliche Ferne, aus welcher der Brief auf die erste Verkündigung Christi zurückblickt, die Umdeutung der apokalyptischen Vorstellung vom Antichrist, das Gewichtlegen auf unverfälschte kirchliche Tradition gegenüber der Neuheit der Irrlehre." Von diesen „Merkmalen" beruhen die beiden ersten nur auf unberechtigten Rückschlüssen von dem, was der Brief seinen Lesern sagt, auf solches, was die Irrlehrer gelehrt haben sollen, der Brief aber ihnen nicht zuschreibt. Die äußere Trennung der Irrlehrer von der Gemeinde konnte zu jeder Zeit die Folge unvereinbarer Gegensätze sein. Die zeitliche Ferne von der ersten Verkündigung Christi ist nicht größer, als das Herangewachsensein einer zweiten christlichen Generation neben der ersten (νεανίσκοι — πατέρες) es bedingt, und von einem Festhalten kirchlicher Tradition gegenüber häretischer Neuheit ist nicht mehr die Rede als im Galaterbrief. Die Umdeutung der Vorstellung vom Antichristen endlich ergab sich leicht auch schon im ersten Jahrhundert aus den seit Nero's Tod und Jerusalems Untergang veränderten politischen Verhältnissen und Anschauungen. Wenn Lipsius schließlich die εἴδωλα Kap. 5, 21 auf die gnostischen Aeonen beziehen will, so ist diese unnatürliche Deutung nur das

Aber zeigt das Evangelium nicht dennoch Spuren, wenn auch nicht eines bestimmten gnostischen Systems, so doch einer allgemeinen gnostischen Weltanschauung, die als solche jedenfalls keine apostolische sein kann, Spuren eines gnostischen Dualismus? Es wäre freilich ein wunderliches Ding, wenn derselbe Verfasser in seinem Briefe eine doketische Christologie als Antichristenthum bekämpfte, und im Evangelium dem metaphysischen Dualismus, aus dem dieselbe stammt, selber huldigte; indeß prüfen wir unverdrossen die angeblichen Zeugnisse dieses Selbstwiderspruchs. Nach Hilgenfeld (a. a. O., S. 726) erscheint Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 8 „der Teufel nach jeder unbefangenen Erklärung als ein von Haus aus böses Wesen". Nun, von einer ursprünglichen Gutheit des Teufels redet auch das übrige Neue Testament nicht; was aber den Satz: ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς angeht, auf welchen doch auch 1 Joh. 3, 8 (vgl. V. 12) herauskommt, so ist leicht einzusehen, daß das ἀπ᾽ ἀρχῆς hier nicht auf den Anfang seines Daseins, sondern auf den Anfang der Weltgeschichte geht; ein „Menschenmörder" kann niemand, auch der Teufel nicht, gewesen sein, ehe es Menschen gab. Mithin waltet hier auch keine gnostische Speculation, sondern eine einfache, auf Gen. 3 gegründete biblische Vorstellung. — Andere haben sich viele Mühe gegeben, in den schon im Prolog auftretenden Gegensatz von „Licht und Finsterniß" einen unbiblischen Dualismus hineinzutragen. Obwohl die σκοτία nicht, wie sie als physisches oder metaphysisches Princip doch müßte, bei der Schöpfung (V. 3), sondern erst nach Erwähnung der Menschheit (V. 4) auftritt, also unverkennbar lediglich als ethischer, weltgeschichtlicher Factor in V. 5 eingeführt wird, hat Scholten sie dennoch ohne weiteres mit der ewigen finsteren ὕλη des Philo identificirt. Vorsichtiger, aber auch unklarer hatte sich Baur über diesen Punkt geäußert, indem er bei jenem Gegensatz von Licht und Finsterniß zwar so-

---

Eingeständniß, daß der Brief von einer gnostischen Aeonenlehre nichts bieten will und nach der vorgetragenen Ansicht doch bieten müßte. Daß sich derselbe nicht, wie Lipsius will, durchweg auf die Irrlehre bezieht, sondern auch vor der Verführung des umgebenden Heidenthums warnen will, zeigt die bekannte Stelle Kap. 2, 15 ff.

gleich an den gnostischen Dualismus erinnerte, aber doch bei Johannes „den Gegensatz der Principien erst in der Menschenwelt ins Dasein treten" ließ. Die Finsterniß, sagt er, sei bei Johannes zwar vorzugsweise ethisch zu nehmen, als Unglaube; aber dieser Unglaube habe seine Quelle und Bedeutung nicht bloß darin, daß sich in ihm die sittliche Freiheit der einzelnen Individuen durch einen Act der Selbstbestimmung bethätige, sondern es reflectire sich in ihm die Macht der Finsterniß, und er könne demnach in seinem Grund und Ursprung nur aus dem allgemeinen, sowohl physischen als ethischen Gegensatz beider Principien begriffen werden [1]). Wie doch ein so großer Dialektiker mit diesem „demnach" so voreilig schließen mochte! Bekanntlich statuirt doch nicht bloß die Gnosis, sondern auch der Bibel- und Kirchenglaube einen jenseits der freien Selbstbestimmung des Einzelnen liegenden Grund und Ursprung des Bösen; nur denkt er denselben, ob er ihn Satan oder Sündenfall und Erbsünde nenne, als eine nicht ursprüngliche, sondern gewordene Macht der Finsterniß, während die philonische und gnostische Weltansicht statt dessen auf die ewige Materie zurückgreift. Warum soll denn nun Johannes nicht aus dieser Voraussetzung der biblischen Weltansicht, sondern aus der Voraussetzung der philonisch-gnostischen erklärt werden? Wenn er doch, im eingeständlichen Unterschied von letzterer, den Gegensatz der Principien „erst in der Menschenwelt ins Dasein treten läßt", gibt er nicht ebendamit hinreichend zu erkennen, daß dieser Gegensatz ihm ein ethischer und kein physischer, ein geschichtlich gewordener, kein ursprünglich naturgegebener ist? Müßte er nicht, wenn er von einem metaphysischen Dualismus ausginge, folgerichtigerweise die sittliche Freiheit aufheben, wie ihm Scholten auch wirklich andichtet [2]), während Baur, hierin weniger gewaltthätig, ihm ausdrücklich bezeugt, daß er sie nicht aufhebe? Alle diese Erwägungen haben Keim nicht abgehalten, die Baur'sche Ansicht noch bestimmter zu wiederholen. Der Unglaube habe nach Johannes seine letzte Wurzel in dem „ewigen finsteren Grund der Welt", d. h. in der Materie, welche — wie bei Philo — Gotte,

---

1) Baur a. a. O., S. 88.
2) Scholten a. a. O., Kap. III.

dem ewigen Licht und Leben, als todtliegende Finsterniß von uran gegenüberstehe. Wo in aller Welt hat Keim das bei einem Schriftsteller gelesen, der sogleich in der dritten Zeile seines Buches schreibt: πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν? Aber — dieser Johannes hat wohl so geschrieben mit der reservatio mentalis, daß doch das, woraus alles geworden ist, als selber ungewordenes nicht durch den Logos geworden sei! [1])

Am häufigsten und scheinbarsten hat man in der scharfen Unterscheidung zweier Menschenklassen, einer göttlich und einer ungöttlich gearteten, die das Evangelium bereits hinsichtlich der vorchristlichen Welt macht, gnostischen Dualismus gefunden. „Es gibt", so deutet Scholten hier des Evangelisten Sinn, „ursprünglich zwei Arten von Menschen: die eine, die nur aus Fleisch geboren, mit der Materie verwandt und wie der Stoff selbst gottfeindlich ist; die andere, die, obschon auch aus Fleisch geboren, ein höheres Princip aus Gott empfangen hat; Menschen, die der Vater zieht, und Menschen, die er nicht zieht." Aber das heißt eben an das aufzuschließende Räthsel von vornherein den fremden Schlüssel mitbringen, der das Schloß, indem er es zu öffnen scheint, nur verdreht. Allerdings schreibt der johanneische Christus etlichen Menschen, schon ehe sie an ihn gläubig geworden und als Vorbedingung dazu, ein ἐκ θεοῦ, ἐξ ἀληθείας εἶναι zu, welches indeß nicht, wie Scholten zusammenwirrt, mit dem [nur auf die geschichtliche Erlösung zurückgeführten] ἐκ θεοῦ oder ἄνωθεν γεγενημένον εἶναι identisch, sondern nur dessen Vorstufe ist; von Anderen aber sagt er das Gegentheil und ebendaher ein Nichtglauben-Können, nicht Zu-ihm-kommen-Können aus. Nur daß er dies Nichtkönnen durch das gleichzeitig ausgesagte Nichtwollen (Kap. 5, 40), durch den steten Sinn des Vorwurfs, in dem

1) Scholten tröstet sich auf diesem Punkt damit, daß der Evangelist Kap. 1, 3 dadurch, daß er ἐγένετο und nicht ἐκτίσθη geschrieben, für die dunkle Materie wenigstens ein dunkles Loch gelassen hätte. Der Unterschied von ἐγένετο und ἐκτίσθη; — gewiß eine sehr deutliche Bezeugung der Differenz zwischen Weltschöpfung und bloßer Weltbildung! Kol. 1, 16 hätte Scholten erinnern können, daß die biblische Logosidee im Unterschied von der philonischen auch ein δι᾽ οὗ ἐκτίσθη τὰ πάντα gestattet.

es behauptet wird, als ein ethisch gewordenes, sittlich verschuldetes und nicht metaphysisch begründetes kennzeichnet [1]). Oder wie wäre das letztere überhaupt in einem Evangelium denkbar, welches sogleich im Prolog die Allgemeinheit der Logoserleuchtung betont (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, Kap. 1, 9), bei einem Schriftsteller, der wiederholt die Universalität des göttlichen Heilsrathschlusses verkündet und von Jesu aussprechen läßt? (Vgl. 1 Joh. 2, 2: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτίων ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου; Ev. 3, 16: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον κ. τ. λ.; ib. 12, 32: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.) Können nach diesen Aussprüchen wirklich, wie Scholten will, für den vierten Evangelisten etliche „durchaus unfähig sein, erlöst zu werden“? [2]) Gewiß liegt in der eigenthümlichen Bezeichnung und scharfen Betonung jenes vorchristlichen religiös-sittlichen Unterschiedes unter den Menschen ein beachtenswerther specifisch johanneischer Zug; aber bei einigem guten Willen hätte man diese beiden johanneischen Menschenklassen, die man nur mit den Pneumatikern und Hylikern des Gnosticismus zusammenzubringen wußte, doch auch bei den Synoptikern entdecken können, als „die Guten und die Bösen“, die Jesus unter den Menschen, wie er sie vorfindet, nebeneinandersetzt (Matth. 12, 35; 22, 10), als die „geistlich Armen, nach Gerechtigkeit Hungernden, Herzensreinen“ auf der einen, und die „Reichen“, „Satten“ (Luk. 6, 24. 25), oder die „Heuchler“ auf

---

[1]) Ebenhiefür zeugt der Kap. 12, 40 auftretende echt biblische und alttestamentliche Gedanke der Verstockung, der ja unvollziehbar ist, wo eine schon angeborene Verstocktheit vorausgesetzt wird. Hilgenfeld denkt zwar Kap. 12, 40 als das verstockende Subject den Teufel, macht uns aber dadurch nicht deutlicher, wie ein metaphysisch Unempfänglicher noch hinterher verstockt, d. h., wie ein Lebloser noch todtgemacht werden kann.

[2]) Hilgenfeld a. a. O., S. 726, widerlegt naiverweise sich selbst, wenn er schreibt: „Die Heilsabsicht Gottes und Christi ist wohl allgemein, aber wird in ihrer Verwirklichung gehemmt durch die überirdische (!) Macht des Bösen (Kap. 12, 40).“ Da Gott und Christus nach johanneischer Idee doch wohl nicht so thöricht sind, Unerlösbares erlösen zu wollen, so liegt ja in der Allgemeinheit des Heilsrathschlusses die beste Widerlegung der angeblich metaphysischen Zweierleiheit der Menschen.

der anderen Seite. Durch das ganze Neue Testament geht der Gegensatz derer, welche, schon ehe sie Christum kennen, dem ewigen Lichte zugewandt und ebendarum für das erscheinende Heil empfänglich und vorbereitet sind, und derjenigen, die, vom Wahren und Guten schon vorher abgewandt, dasselbe bei seiner Erscheinung in Christo nur zurückzustoßen im Stande sind. Diesen tief in der Wahrheit begründeten Gegensatz hat die überspannte Kirchenlehre vom natürlichen Verderben im protestantischen Bewußtsein, wie es scheint, so stark verwischt, daß auch die kritische Schule bei aller ihrer vermeintlichen Unbefangenheit ihn aus der Schrift nicht mehr herauszulesen versteht, sondern über seiner Begegnung in seltsame gnostisch-dualistische Hallucinationen geräth.

So bleibt von dem ganzen angeblichen Gnosticismus des Evangeliums nichts übrig als ein allgemeiner spiritualistischer Eindruck, den wir weit entfernt sind hinwegzuleugnen. Ja, das vierte Evangelium charakterisirt sich durch eine Verinnerlichung und Vergeistigung der urchristlichen Anschauungen, die auch über den Paulinismus hinausgeht, und wenn diese Verinnerlichung und Vergeistigung, wie die kritische Schule annimmt, auf einem speculativen Hintergrund beruhte, so würde sie zwar keineswegs gerade auf eine geschichtliche Verwandtschaft mit der Gnosis führen, wohl aber auf eine alexandrinische, philonische Bildung des Verfassers. Eine solche wäre bei einem ungelehrten Fischerssohne vom See Genezareth (ἀγραμματοὶ καὶ ἰδιῶται heißen Petrus und Johannes Apg. 4, 13) allerdings von vornherein unwahrscheinlich, und wenn auch vermöge späterer ephesinischer Bildungsmittel und Studien nicht ganz undenkbar, so doch im Sinne von 1 Kor. 2 in ihrer Anwendung auf die christliche Urverkündigung nicht recht apostolisch. Aber wie steht es doch mit diesem nach dem Urtheil der kritischen Schule nur von apologetischer Hartnäckigkeit wegzuleugnenden speculativen Hintergrund des Evangeliums? Ja, wenn eine einzige möglicherweise speculativ zu verwerthende Idee einen Schriftsteller zum Philosophen machte, dann — aber freilich auch nur dann — wäre der vierte Evangelist vermöge seiner Logosidee ein philosophirender Autor. Nach unserer Ansicht gehört zu einem solchen doch eine Mehrheit von philosophischen Begriffen, und vor allem eine dialektische Bewegung derselben, eine Verfolgung von

Ideen als solchen und nicht bloß die Anwendung einer einzelnen auf einen historischen Gegenstand, und wo wäre von alledem im vierten Evangelium etwas zu spüren? Die Bewegung der Logosidee ist bereits nach fünf Zeilen auf dem Boden der Geschichte angelangt; andere philosophische Begriffe treten nicht auf, und an formaler Dialektik steht unser Evangelium weit hinter Paulus und dem Briefe an die Hebräer zurück. Es ist daher geradezu lächerlich, wenn Keim sich mit solchen Worten vernehmen läßt: „Wer einen Geschichtschreiber mit seiner Philosophie beginnen sieht, der faßt sich mit gutem Grund die Ueberzeugung, daß er einen Schriftsteller vor Augen hat, dessen Ausgangspunkt und tiefste Sympathie in philosophischen Studien ruht.“ [1]) Seinen Ausgangspunkt und seine tiefste Sympathie hat dieser Schriftsteller in den Eingangsworten seines ersten Briefes bekundet: *ὅ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, ὅ ἀκηκόαμεν, ὅ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὅ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.* Allerdings meint Scholten auch außer der Logosidee philosophische Elemente beim Evangelisten zu finden, nämlich göttliche Wesensbezeichnungen, wie *πνεῦμα, ζωή, φῶς, ἀγάπη* [2]). Konnte der gelehrte Mann die Sprache der Philosophie und die Sprache der Mystik nicht unterscheiden, die Sprache jenes religiösen Tiefsinns, der sich mit der speculativen Wissenschaft zuweilen ähneln und berühren kann, aber seine Anschauungen doch ganz anders gewinnt und ganz anders bewegt als die Philosophie? Johannes ist, wenn solche Bezeichnungen überhaupt aufs Neue Testament angewandt werden dürfen, der Mystiker unter den neutestamentlichen Autoren, nicht der Philosoph oder Theolog, und auf diesem aus Individualität und Religiosität, nicht aus wissenschaftlicher Bildung erwachsenden Charakter beruht jene Verinnerlichung und Vergeistigung des urapostolischen Christenthums, die wir in seinem Evangelium spüren. „Ein unbefangenes Studium der johanneischen Theologie“ — sagt ein Meister der biblischen Theologie wie Reuß in seiner „Geschichte der heiligen Schriften

---

1) Keim a. a. O., S. 124.

2) Scholten a. a. O., Kap. III. Vgl. dagegen Wittichen, Der geschichtliche Charakter des Evangelium Johannis, S. 14.

des Neuen Testaments“ (S. 214 der 3. Aufl.) — „wird immer auf das Resultat führen müssen, daß die metaphysische Seite derselben nicht der Zweck des Verfassers ist, sondern die Basis, worauf die mystische sich erbaut; daß nur die letztere ein vollständiges, in sich fertiges Ganze bildet, dem er nirgends untreu wird; daß dagegen die Metaphysik jeden Augenblick von einer ihr widersprechenden populären Redeweise durchbrochen wird; daß man also vollkommen berechtigt ist, dieselbe als etwas dem Verfasser eigentlich Fremdes, von ihm anderswoher Entlehntes zu betrachten.“

Als solches „metaphysische“ Element des Evangeliums bleibt also nur die einzige Logosidee. Und freilich, wenn die nur aus Philo zu haben gewesen wäre, oder wenn sie uns in ihrer specifisch philonischen Ausprägung begegnete, so wäre eine gewisse, wenn auch beschränkte und ziemlich unbedenkliche alexandrinische Schulbildung unleugbar. Indeß, keiner von beiden Vordersätzen trifft zu. Bekanntlich liegt die Idee eines von Gott, wie er an sich ist, unterscheidbaren Offenbarungsprincips und Schöpfungsprincips bereits in den alttestamentlichen Sprüchen und Apokryphen vor, wenn auch zunächst nicht in der Form des hypostasirten Schöpferwortes Gen. 1, 1, sondern der hypostasirten, weltordnenden Weisheit, die als Abglanz, Spiegel, Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Weish. Sal. 7, 25. 26) gefeiert wird; in dieser Gestalt haben die Logosidee materiell (wenn auch noch nicht formell) bereits Paulus (1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15) und der Verfasser des Hebräerbriefes (Kap. 1, 2. 3) auf Christus angewandt. Daneben scheint die Hypostasirung des „Wortes“ sich wie ein Doppelgänger derselben Idee allmählich entwickelt zu haben (Weish. Sal. 18, 15. 16; Hebr. 4, 12), bis sie jene ältere Form, den vollen Inhalt derselben in sich aufnehmend, überflügelte; und auch sie dient notorisch bereits im apostolischen Zeitalter zur Bezeichnung Christi als des Trägers der göttlichen Offenbarung schlechthin (Apok. 19, 13; vgl. Kap. 3, 14). Was ist es nun unter solchen Umständen auch für einen persönlichen Schüler Jesu Auffallendes, daß er den überschwänglichen Eindruck der Person Christi, den Glauben, daß in Christo Gott sich nicht nur nach Maßen, sondern wesentlich und vollkommen geoffenbart habe, sich und andern in die Formel faßt: „Das ewige Wort, durch das

die Welt geschaffen ist, ist in ihm Fleisch geworden"? Er thut damit nichts Anderes als Paulus, der Hebräerbrief, die Apokalypse mit anderen Worten ihm vorgethan, er bringt den alten, christlichen Grundglauben, daß Jesus der Christ, der Träger des Reiches Gottes, die göttliche Selbstoffenbarung in Person sei, auf einen neuen von der Zeit erforderten und dargebotenen Ausdruck. Bedurfte er, um diesen Ausdruck zu finden, des alexandrinischen Philosophen, der ebendamals den als Gemeingut der Zeit noch ganz flüssigen Logosbegriff in die feste Form seines individuellen, griechisch geschulten Denkens geprägt hatte? Gerade das Fehlen jedes eigenthümlich philonischen Kriteriums der Logosidee ist unbestreitbare Thatsache bei Johannes und setzt das Gegentheil der behaupteten Abhängigkeit außer Zweifel. Philo geht bei seiner Logosidee von dem platonischen Begriff der Vernunft aus, unterscheidet einen in Gott beschlossenen und einen aus Gott hervorgehenden Logos, faßt den ersteren als den *κόσμος νοητός*, die innergöttliche Weltidee, und setzt, damit es zu einem *κόσμος αἰσθητός* komme, dem letzteren eine ewige *ὕλη* entgegen. Von alledem ist bei Johannes, wiewohl Scholten es mit größter Selbstgewißheit in ihn hineinliest, keine Spur: der Logos des vierten Evangeliums hat mit der Gräcisirung des Begriffes zum Synonymum des göttlichen *νοῦς* nichts zu schaffen; er ist nach rein biblischer Begriffsbildung das Wort, das Wort, welches Gott von Anbeginn „bei sich selbst spricht" (*πρὸς τὸν θεόν* Joh. 1, 1 nach der hebraisirenden Redeweise *λέγειν πρὸς ἑαυτόν* Mark. 10, 26; 11, 31) und durch welches er alle Dinge ins Dasein ruft, insonderheit aber den Menschen erleuchtet, und dem hier erst, in der Menschenwelt, eine *σκοτία*, welche mit keiner *ὕλη* zu schaffen hat, gegenübertritt; er ist mit einem Wort das Princip der biblisch gedachten Schöpfung und Offenbarung. Suchen wir die Antecedentien dieser mit hellenischer Begriffsbildung und Schulweisheit gänzlich unverworrenen Logosidee, so haben wir uns nicht sowohl an Philo, als an das — mit diesem vielleicht gleichzeitige, jedenfalls einen ebenso alten, wo nicht älteren Ideenkreis bezeugende — Targum des Onkelos zu halten, wo das Memra, d. h. der hypostasirte *λόγος*, oder auch die Schechina, d. h. die in der heiligen *σκηνή* wohnende *δόξα θεοῦ*, ganz ebenso als stän-

diges göttliche Offenbarungsprincip jedesmal an die Stelle des vom Grundtext eingeführten sich offenbarenden Gottes tritt und an die johanneische Verknüpfung der Begriffe λόγος, δόξα und σκηνοῦν in Kap. 1, 14 buchstäblich erinnert. Der Gebrauch dieser Paraphrasen in der Synagoge mußte diesen Begriffen auch außerhalb der Schriftgelehrtenkreise eine Geläufigkeit geben, die jedes Befremden, dieselben in der Lehrsprache des Zebedäussohnes anzutreffen, vollends beseitigt [1]).

Nun aber hat Johannes diesen Logos, wie philonisch oder unphilonisch er gedacht sein möge, unleugbar mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth identificirt oder diesen wenigstens für den

---

[1]) Keim (S. 388 der neuen Auflage) verweist mich auf die neueren Entdeckungen über Alter und Person des Onkelos, von denen ich keine Ahnung zu haben scheine. Mein oben gebrauchter Ausdruck: „das vielleicht gleichzeitige, jedenfalls einen ebenso alten, wo nicht älteren Ideenkreis bezeugende Targum" hätte ihm sagen können, daß ich mit dem von Schürer in seiner „Neutestamentlichen Zeitgeschichte" S. 478—479 berichteten Stand der Sache nicht ganz unbekannt war. Aber auch dort wird geurtheilt: „Wenn auch die beiden Targume erst im dritten und vierten Jahrhundert redigirt sind, so ist doch kein Zweifel, daß sie auf älteren Arbeiten ruhen und nur den Abschluß eines Processes von mehreren Jahrhunderten bilden. Das Neue Testament kommt zuweilen in der Auffassung alttestamentlicher Stellen auffallend mit den Targumen überein, — ein deutlicher Beweis, daß die letzteren ihrem Stoffe nach bis in die apostolische Zeit hinaufreichen." Das ist ja alles, wessen meine Argumentation bedarf. — An einer vorhergehenden Stelle der Keim'schen Replik (S. 384) werde ich für die „Philosophie, näher dem Philonismus des vierten Evangelisten", den ich samt Riggenbach und Luthardt „hart und niedlich kurz abgewiesen", an die zu erwartenden Belehrungen des Philokenners D. K. Siegfrid in Pforta verwiesen. Das verdienstvolle Werk dieses Gelehrten über „Philo als Ausleger des Alten Testaments" ist inzwischen erschienen, hat aber nichts gebracht, das mich an meiner Ansicht hätte irre machen können. Wenn der Verfasser S. 317 schreibt, es sei „allgemein anerkannt, daß Johannes den Namen Logos für das erscheinende Göttliche von Philo entlehnt habe", so erhellt nur, daß er mit dem Stande der neutestamentlichen Studien weniger vertraut ist. Schon ein Blick in Meyers „Commentar" oder in Weiß' „Neutestamentliche Theologie" hätte ihn von diesem „es ist allgemein anerkannt" abhalten müssen;

fleischgewordenen Logos erklärt, und diese That des Prologs erscheint der Kritik für die ganze weitere Darstellung des Evangeliums so entscheidend, daß sie ausrufen möchte: „Was bedürfen wir weiter Zeugniß? Hat der vierte Evangelist in Jesu den fleischgewordenen Logos erblickt, d. h. nach der hierin einigen orthodoxen und kritischen Exegese einen persönlichen *δεύτερος θεός* auf Erden erschienen geglaubt, nun so hat — folgert die Kritik — die Menschheit Jesu sich ihm nothwendig doketisiren, und aus dem immerhin in den idealen Schranken menschlichen Wesens verbleibenden synoptischen Christus ein übermenschliches Wesen werden müssen, für welches die Leiblichkeit eine bloße Hülle, menschliches Seelenleben mit seinen Grenzlinien, seinem Wachsen und Werden nicht vorhanden ist, das in ewigem und fertigem göttlichen Selbstbewußtsein keine Schranke des Wissens und Könnens kennt, das auf Erden nur erschienen sein kann, um an der Folie der Finsterniß sich selbst als ewiges Licht zu bewähren, und dessen ganze Rede und Lehre daher auf Selbstzeugniß, Bezeugung seiner ewigen vor der Welt beim Vater besessenen Herrlichkeit hinausläuft. Gewiß, diese Folgerung wäre ganz stringent, wenn es ausgemacht wäre, daß Johannes bei seiner Identificirung Jesu mit dem Logos begrifflich ebenso operirt hätte wie wir; da aber der Brief an die Hebräer, welcher den historischen Christus ebenso energisch mit dem ewigen Abglanz und Ebenbild identificirt, bekanntlich von allen neutestamentlichen Schriften am entschiedensten die Menschheit Christi, seine Versuchbarkeit, sein Glauben und Beten, sein Ge-

---

aber auch Baur in seiner „Neutestamentlichen Theologie", S. 353 behauptet nicht wesentlich mehr, als was ich in meiner „Christologie des Neuen Testaments", S. 156 gern zugegeben habe, daß der Evangelist die Logosidee nicht unmittelbar aus dem Alten Testament geholt oder vom Himmel empfangen, sondern aus dem allgemeinen Gedanken- und Sprachverkehr seiner Zeit entnommen habe. Die Parallelen, welche Siegfried weiterhin für ein Abhängigkeitsverhältniß des Johannes von Philo anführt, beweisen auch nicht mehr als eine solche Gemeinschaft des theologischen Ideenkreises und Sprachgebiets; es ist nicht eine einzige darunter, die mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine literärische Abhängigkeit führte. Dabei hat D. Siegfried die erheblichen Unterschiede des philonischen und des johanneischen Gedankens und Gedankenzusammenhangs, wie mir scheint, allzuwenig beachtet.

horsamlernen und Sichsittlichvollenden betont, so muß das biblische Denken in diesem Stücke doch wohl anders geartet gewesen sein. Es wird daher darauf ankommen, nicht aus dem Prolog voreilige aprioristische Folgerungen zu ziehen, sondern den Thatbestand des Evangeliums selbst, das johanneische Christusbild, die Machtthaten des johanneischen Jesus, endlich und vor allem seine Zeugnißreden auf ihr Verhältniß zur Logosidee als dem angeblichen Quellpunkt derselben zu prüfen.

Und damit treten wir allerdings aus den seitherigen Vorpostengefechten erst in den entscheidenden Kampf mit der antijohanneischen negativen Kritik ein. Oder ließe sich verkennen, wie vielfach dieser Kritik der allgemeine Eindruck des Evangeliums, freilich unterstützt von der uns anerzogenen orthodox-dogmatischen Auslegung desselben, entgegenkommt? Ja, der johanneische Christus macht einen geschichtsloseren, abstract-majestätischeren Eindruck als der synoptische; losgelöster von den concreten Bedingungen seines geschichtlichen Lebens scheint er uns als ein erhabenes, aber gedankenblasses Wesen in den Wolken zu schweben. Sind nicht seine Pfade allenthalben Pfade des Wunders, erscheint sein übernatürliches Wissen und Können nicht schrankenlos, und redet er nicht aus einem ganz übermenschlichen Bewußtsein, aus der Erinnerung an ein vorzeitliches Sein beim Vater heraus? Andrerseits empfiehlt es die These der Kritik mit nichten, daß diese selbst auf ihre reine Durchführung verzichten, daß sie das Vorhandensein auch so vieler gegentheiligen Eindrücke im Evangelium zugeben muß. „Daneben", sagt K e i m, nachdem er die Uebermenschlichkeit des johanneischen Christus rhetorisch ausgeführt, „daneben echt menschliche Züge, ein Hungern, ein Dürsten, ein Müdewerden, menschliche Seelenbewegung in Angst, in Betrübniß und Freude, ein menschliches Lernen bei Gott in Wissen und Gehorchen, und ein Borgen der Kräfte Gottes für Lehre und Wunder." „Die ganz eigenthümliche Zweiheit, wie sie hier erscheint", meint der Kritiker weiter, „legte sich dem Schriftsteller im voraus zurecht durch das Bedürfniß, ernstlich zweierlei, Oberes und Unteres, Himmlisches und Irdisches, Geist und Fleisch, ja den Eingang Gottes ins Fleisch in Christo anzuschauen, und die Schneide der Gegensätze selbst wurde ihm im Geiste der Zeit weniger spürbar,

indem er gegen unsere Begriffe den Logos selbst den Abhängigkeiten menschlichen Wesens näher brachte, daher auch leichtlich mit dem menschlichen Geiste Jesu gleichsetzte, und indem er noch viel mehr in das wirre Spiel der Gegensätze zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit, zwischen Freiheit und Gebundenheit in Naturschranken in harmloser Lust hineinschaute." [1]) So schön das nun gesagt ist, so hört sich doch eine bedeutende Verlegenheit der Kritik heraus. Sie hat uns angekündigt, daß die Logosidee die Menschlichkeit Jesu in sich aufgehoben habe, und nun will trotz ihres äußersten Bemühens der Thatbestand des Evangeliums nur halb damit stimmen. Dem Evangelisten sollte die Geschichte nur die an sich wesenlose Erscheinungsform der Idee sein, und nun auf einmal dingt dieselbe der reinen Erscheinung der Idee so viel ab, daß das Absehen des Schriftstellers, anstatt auf reine Explication der Logosidee, vielmehr auf Vermittelung derselben mit den Bedingungen menschlich-geschichtlicher Wirklichkeit gestellt werden muß. Wie mag doch dieser Logosevangelist sich selbst so entgegen sein und den Logoscharakter seines Christus, welchen klarzustellen er sein ganzes Evangelium schreibt, muthwillig selbst verdunkeln, indem er diesem wiederum „echt menschliche Züge, menschliches Lernen bei Gott in Wissen und Gehorchen" zuschreibt? Verräth sich hier nicht, nach den Zugeständnissen der Kritik selbst, eine spröde Macht der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber der Logosidee, die darauf führen muß, daß dennoch geschichtlicher Eindruck bei diesem Evangelisten die eigentliche Grundlage und die Logosidee nur den noch durchsichtigen Auftrag auf diesen Grund bildet? Und wie, wenn eine nähere Untersuchung noch ein gutes Theil dieses Auftrages als Werk nicht des Evangelisten, sondern seiner Ausleger und Kritiker erkennen ließe, und so ein Thatbestand heraustäte, der wohl von der Logosidee oder sonst einer der Logosidee selbst zugrunde liegenden ideellen Conception hin und wieder colorirt sein, aber in seiner wesentlich anderen, mit dem synoptischen Befund wesentlich stimmenden Art unmöglich aus derselben hergeleitet werden kann? Würde ein solcher Nachweis des bloß secundären Einflusses der Logosidee, der wesentlichen Unab-

---

[1]) Keim, Leben Jesu, Bd. I, S. 110.

hängigkeit des evangelistischen Materials von ihr nicht die angestrengte Beweisführung der Kritik in ihr Gegentheil umkehren und den Nachweis der geschichtlichen und augenzeuglichen Grundlage des Evangeliums vollenden? Gehen wir zur Prüfung der einzelnen concreten Punkte über.

Vorab wird die Realität der Leiblichkeit des johanneischen Christus geleugnet. Als die lose, durchsichtige Hülle eines verkleideten Gottes soll die *σάρξ* des johanneischen Christus den Bedingungen wirklicher Leiblichkeit nicht unterworfen sein; er soll — und zwar schon vor seiner Auferstehung — kenntlich und unkenntlich zugleich sein, erscheinen und verschwinden können, wie er will; ja nach Keim ist er eigentlich gar nicht geboren [1]). Das letztere nun will sagen, daß der Evangelist keine Geburtsgeschichte gebe wie Matthäus und Lukas; daß dahinter ebensowenig wie bei Markus eine doketische Absicht steckt, beweist zum Ueberfluß die ausdrückliche Erwähnung seiner Geburt (Kap. 18, 37), seiner Brüder (Kap. 2, 12; 7, 5), seiner Mutter Maria (Kap. 2, 1; 19, 25), ja des Joseph als seines Vaters (Kap. 1, 46). Das Sich-unsichtbar-machen-Können Jesu hat Baur im vierten Evangelium entdeckt. Er findet dasselbe zunächst an den Stellen, an denen Jesus den Händen seiner Gegner entgeht und der Evangelist hiefür keine andere Erklärung gibt, als „daß seine Stunde noch nicht gekommen war"; — da überall sei an einen wunderbaren *ἀφανισμός* zu denken [2]). — Also weil der Erzähler nach seiner religiösen Betrachtungsweise sich mit der Bemerkung genügen läßt, daß Gott nicht zugelassen habe, was seinem Rathe noch nicht entsprach, muß er an ein wunderbares Verschwinden gedacht haben? Merkwürdig, daß dann Kap. 11, 8. 16 die Jünger durch diese Kunst ihres Meisters, sich unsichtbar zu machen, nicht beruhigt sind, sondern fürchten, sein Wiederkehren nach Jerusalem werde mit

[1]) Keim a. a. O., S. 125: „Man kann es jetzt verstehen, wenn dieser Christus, weil er Logos ist . . ., als ein noch immer gegen die irdischen Nöthe spröder philonischer Logos nicht geboren wird, nicht getauft wird, nicht ringt, nicht leidet."

[2]) Baur a. a. O., S. 285f. Zur Unterstützung dieser Auffassung wird Kap. 8, 59 selbst die Echtheit der offenbar aus Luk. 4, 30 stammenden Glosse *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν κ. τ. λ.* urgirt.

seinem gewaltsamen Tode endigen müssen! Nachdem uns Baur versichert hat, daß gegen diesen abenteuerlichen Einfall „sich schlechterdings nichts einwenden lasse“, trägt er einen zweiten, noch willkürlicheren vor. Kap. 7, 10 heißt es, Jesus sei aufs Laubhüttenfest gezogen οὐ φανερῶς, ἀλλ᾽ ὡς ἐν κρυπτῷ: hieraus macht der Kritiker, Jesus sei in Jerusalem in unerkennbarer Gestalt aufgetreten, und deshalb sei es, daß das Volk V. 20 von der Absicht der Obersten, ihn zu tödten, nichts wissen wolle. Mit einer solchen Methode der Auslegung läßt sich allerdings viel leisten: wer ein „nicht öffentlich, sondern gleichsam heimlich Reisen“ in ein öffentlich, aber durch Zauberei unkenntlich Auftreten zu übersetzen im Stande ist, was wird der aus dem Johannesevangelium nicht herauszulesen vermögen? Daß die in die Anschläge der Oberen uneingeweihten Festbesucher viel eher dem ihnen bekannten Jesus sein Unbedrohtsein versichern können als einem ihnen völlig fremd Erscheinenden; daß die „Juden“, um gleich anfangs (V. 15) sagen zu können, er sei γράμματα μὴ μεμαθηκώς (ein unstudirter Mann), doch wissen mußten, wen sie vor sich hatten; daß man im weiteren Verlauf der Scene fortwährend von ihm als einem Bekannten redet, ohne daß ein Uebergang in die Erkennbarkeit irgendwo angedeutet wäre, das alles stört den großen Kritiker nicht. Das sind die Beweise für die Scheinleiblichkeit des johanneischen Christus. Legt man sie in die eine Wagschale, und in die andere das auch von Keim anerkannte Hungern und Dürsten (Kap. 4, 7. 8. 31; 19, 28), vom Wandern Müdewerden (Kap. 4, 6) und endliche Leiden und Sterben, so wird man sich über diesen Punkt beruhigen dürfen.

Weiter leugnet die Kritik das menschliche Seelen- und Geistesleben des johanneischen Christus. Sein Geistesleben, sagt man, ist ein abstract göttliches, unbeweglich, unversuchbar, im Gegensatz zu aller menschlichen Entwickelung absolut fertig, durch Allwissenheit und Allmacht hinausgehoben über die Einwirkungen der Welt. Fragt man, woher die Kritik das alles wisse, so weiß Schenkel es sogar a priori: „Nach dieser Voraussetzung des Evangelisten von der wesentlichen Beschaffenheit der Person Jesu (daß er nämlich der fleischgewordene Logos sei) konnte es in dieser eine wahre Entwickelung, ein Werden und Wachsen, ein allmähliches

Sichselbstbesinnen auf ihren messianischen Beruf unmöglich geben." [1]) Die Thatsachen des Hebräerbriefs, die diesen Apriorismus schlagend widerlegen (Hebr. 5, 8. 9 vgl. mit Kap. 1, 3), haben wir vorhin in Erinnerung gebracht. Ueber die angebliche Unversuchlichkeit, Fertigkeit, Allwissenheit, Allmacht wird sogleich zu reden sein: zunächst constatiren wir, daß der Evangelist ein menschliches Seelen- und Geistesleben Jesu, anstatt es zu leugnen, ausdrücklich behauptet. Der johanneische Christus freut sich das eine Mal (Kap. 11, 15) und das andere Mal ist er betrübt (Kap. 13, 21); er wird unter Trauernden bis zu Thränen bewegt und erschüttert (Kap. 11, 33—38); er bekennt Kap. 12, 27. 28 (*νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται καὶ τί εἴπω;*) geradezu ein „Verwirrtsein der Seele". Alles so antidoketisch als möglich, dem „Menschensohn" so angemessen als der Logospersönlichkeit wider die Natur. „Aber", sagt uns Scholten, „er hat wenigstens kein menschliches *πνεῦμα.*" Nun aber lesen wir: Kap. 13, 21 *ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι,* und welch anderes als ein menschliches *πνεῦμα* kann in Verwirrung gerathen? Da ist *πνεῦμα* nur ein populärer Ausdruck für *ψυχή*, antwortet uns Scholten; die *ψυχή* aber, von der Kap. 12, 27 dasselbe gesagt wird, fällt auf die Seite des sinnlichen Lebens, der *σάρξ*. Das ist also der speculative, alexandrinisch geschulte Evangelist, der *πνεῦμα* für *ψυχή*, ja für *σάρξ* setzt. Und wenn Jesus aus den tiefsten sittlichen und göttlichen Beweggründen sich freut oder betrübt, wie Kap. 12, 27 und Kap. 13, 21, so gehört das lediglich seiner *σάρξ* an. Aber diese *σάρξ* ist ja, wie wir vernommen haben, an ihm nur eine scheinbare, also auch sein Mitgefühl, seine Gemüthsbewegung nur scheinbar (eine Art von göttlicher Komödie?). Da bitten wir nur auf das eine um Bescheid: Wie kommt derselbe Schriftsteller, der das weiß und will, dennoch dazu, auf solche Züge Werth zu legen? Aber wenn man die These der Kritik durchführen will, muß man nicht nur den Menschen doketisiren, sondern auch den Logos anthropomorphiren. Das dunkle *ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι* am Grabe des Lazarus (Kap. 11, 33. 38), jedenfalls doch auch eine Gemüthsbewegung, soll nach Scholten lediglich der Logosnatur an-

---

[1]) Schenkel, Charakterbild Jesu, 4. Aufl., S. 23.

gehören. Also das ταραχθῆναι τῷ πνεύματι ist Sache des Fleisches, das ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι ist Sache des Geistes. Ist nun in Kap. 13, 21 das πνεῦμα, welches ταράσσεται, = der ψυχή, so sollte man glauben, daß auch Kap. 19, 30 das πνεῦμα, das Jesus im Tode aufgibt, die ψυχή sein müßte; aber nein, diesmal ist πνεῦμα nicht = ψυχή, sondern das Geistaufgeben ist „das Zurückkehren des Logos zu seinem Ursprung", richtiger nach Scholten'scher Exegese die That, vermöge deren der Logos — sich selbst aufgibt. Und doch sagt der johanneische Christus Kap. 10, 17, er werde τὴν ψυχὴν θεῖναι, ἵνα πάλιν λάβῃ αὐτήν! Da steht also wohl die ψυχή wieder ebenso fürs πνεῦμα, wie vorher das πνεῦμα für die ψυχή? Denn wenn der Logos nach dem Erdenleben wieder reiner Geist wird, was kann das für eine — auf die Seite der σάρξ fallende — ψυχή sein, die er wiedernimmt? — Jämmerliche Manier angeblicher Kritik, einen Schriftsteller, der in echt biblischer und alexandrinisch ungeschulter Einfalt ψυχή und πνεῦμα synonym gebraucht und mit beidem Jesu ein echt-menschliches Innenleben zugeschrieben hat, auf dem Prokrustesbette philonischer Terminologie so lange zu quälen, bis er am Ende bekennt, was er nicht gedacht, und verleugnet, was er gemeint hat!

Was die menschliche Entwickelung Jesu angeht, so ist richtig, daß wir im Johannesevangelium wenig von ihr verspüren. Es erklärt sich das auch leicht genug. Die Kindheit und Jugend Jesu erzählt Johannes nicht, schon weil er nicht ihr Augenzeuge war; auch die große, epochemachende Wendung aus dem verborgenen ins öffentliche Leben liegt vor seinem Bekanntwerden mit Jesu; innerlich ausgewachsen und seiner selbst gewiß ist Jesus vor ihn hingetreten, eine viel zu überlegene und überwältigende Erscheinung, als daß er ihr den Puls des inneren Fortschreitens hätte fühlen können. Die leise innere Bewegung zu beobachten, welche auch noch durchs öffentliche Leben Jesu hindurchgeht, waren die Zeitgenossen desselben überhaupt nicht angethan; auch die Synoptiker haben nur unbewußt und unwillkürlich die Spuren derselben aufbehalten, während die stärkere Verarbeitung des Stoffes bei Johannes auch diese verwischt. Daß er Jesum gleichwohl ebensowenig wie die Synoptiker (Luk. 2, 52) für ein innerlich fertiges, ohne Ringen und Kämpfen, ohne fortschreitende Erfahrung und Selbstverleugnung,

ohne inneres Erlebniß nur nach außen hin sich offenbarendes Wesen gehalten hat, erhellt doch hinlänglich. Nach Kap. 3, 34 hat er in dem Tauferlebniß Jesu doch eine wirkliche Geistesmittheilung gesehen; wenn nicht, so hätte er ja auch das Kap. 1, 32 mitgetheilte *σημεῖον* für ein innerlich leeres, also unwahres nehmen müssen. In Worten wie Kap. 5, 20. 30 (*ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα*; und *καθὼς ἀκούω, κρίνω*) bezeugt er ein fortschreitendes Auftragempfangen Jesu vom Vater, und Kap. 13, 1. 3 erschiene das *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα*, und *εἰδώς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας κ. τ. λ.* müßig, wenn der Evangelist dasselbe Wissen als ein von Anfang fertiges bei Jesus voraussetzte und nicht die Schwelle des Leidensganges als den Höhepunkt des Selbstbewußtseins Jesu bezeichnen wollte. Vor allem aber ist ihm die Todeshingebung Jesu eminente sittliche Gehorsamsthat (Kap. 10, 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου*), kraft deren er in der Liebe des Vaters, also auch in seiner eigenen sittlichen Vollendung fortschreitet (*διὰ τοῦτο με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου*, Kap. 10, 17), und demgemäß erscheint ja auch im hohenpriesterlichen Gebet die erbetete Herrlichkeit als Lohn und Frucht eines Erdenlebens, das den Vater verherrlicht und in dieser Verherrlichung seine sittliche Aufgabe vollendet hat (Kap. 17, 4: *ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω*). Aber es fehlt nicht an noch directeren Zeugnissen menschlich-sittlichen Innenlebens. „Ich suche nicht meinen Willen", heißt es Kap. 5, 30, „sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat" (vgl. Kap. 6, 38): hat der Logos einen vom göttlichen verschiedenen Willen, einen Willen, dessen Verwirklichung nicht gesucht werden kann, während die des väterlichen gesucht wird? In diesem echt menschlichen Willen kann der johanneische Christus ringen und schwanken ebenso wie der synoptische in Gethsemane: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα* (Kap. 12, 27. 28). Nur die obstinateste Gewaltsamkeit kann hier die vollständige Sachparallele mit dem synoptischen Seelenkampf von Gethsemane ver-

kennen und mit Scholten die schlechte Ausrede brauchen, „Jesus sage hier nur, was er nicht sagen werde“ [1]). Schon hieraus erhellt, wie von der Behauptung, der Christus des vierten Evangeliums sei unversuchbar, das gerade Gegentheil wahr ist. Wer am Ende seiner Laufbahn sagen kann: „Ich habe die Welt überwunden“, bekennt eben damit, daß seine Laufbahn ein Kampf mit der Welt gewesen; und bezeichnet nicht Jesus Kap. 14, 30 seine Leidensgeschichte ausdrücklich als einen Anlauf des Fürsten dieser Welt, d. h. als eine Versuchung? Beachten wir endlich noch die gerade dem johanneischen Selbstzeugniß eigenthümliche starke Betonung der Sündlosigkeit Jesu (Kap. 4, 34; 5, 30; 7, 18; 8, 29. 46. 55; 14, 30; 15, 10). Sündlosigkeit wäre beim persönlichen Logos freilich eine sehr selbstverständliche, weil metaphysische Eigenschaft, ihre häufige Betonung eben darum völlig unmotivirt. Nur bei einem menschlichen Subject und Selbstbewußtsein hat die Berufung auf sie einen Sinn.

Wiefern nun mit diesen von der Kritik sehr leicht genommenen Zeugnissen eines echt menschlichen Innenlebens anderweitige Thatsachen des johanneischen Selbstzeugnisses Jesu nicht im Widerspruch stehen, können wir erst später, bei der geflissentlichen Erörterung dieses Selbstzeugnisses, darthun. Dagegen ist hier noch von dem angeblichen Allwissenheits- und Allmachtsbewußtsein zu reden, auf welches sich die Kritik so sehr steift. Allerdings, lebte der johanneische Christus in einem solchen Bewußtsein, dann wäre sein Leben eine pure Scheingeschichte, denn ein Allwissender kann nichts erleben, ein Allmächtiger keine Einwirkungen der Welt erfahren; dann wäre sein Bewußtsein, im Widerspruch mit dem, was wir seither gefunden haben, dennoch nicht das des Menschensohnes, sondern das des persönlichen Logos. Hat nun der vierte

---

[1]) So schon Strauß a. a. O., S. 551, wo die Stelle so umschrieben wird: „Und was soll ich sagen? Etwa wie jener dort [der synoptische Christus]: ‚Vater, rette mich aus dieser Stunde‘? Aber nein, so werde ich nicht sagen, denn dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen.“ Diese raffinirte Umdeutung ist unmöglich um des engen Zusammenhanges willen, der zwischen dem νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται und καὶ τί εἴπω offenbar besteht, ein Zusammenhang, der eben das zu Sagende (πάτερ, σῶσον με) als Ausdruck der Gemüthserschütterung bezeichnet.

Evangelist, um zunächst bei der Allwissenheitsfrage stehen zu bleiben, seinem Christus wirklich ein absolutes, göttliches Wissen zugeschrieben, nicht bloß ein wunderbar erweitertes, wie der synoptische Christus es zeigt und wie die Propheten als solche es haben? Der synoptische Christus lehnt die Allwissenheit ab (Mark. 13, 32), fragt, um zu erfahren (Matth. 16, 13. 15), verwundert sich über Unerwartetes (Matth. 8, 10; 15, 28), zeigt aber andererseits, daß er „ein Prophet ist" (Luk. 7, 39 f.), liest in den Herzen und gibt den Menschen Antwort auf unausgesprochene Gedanken (vgl. Matth. 9, 4), verkündigt dem Petrus seinen bevorstehenden Fall, dem Jüngerkreise den im Dunkeln schleichenden Verrath im voraus, und wer wie Keim solche Züge rationalisirend auf bloßen psychologischen Scharf- und Tiefblick zurückführen will [1]), der thut den Texten Gewalt an und verkennt das unleugbare Phänomen der unmittelbaren inneren Schauung, welches die Naturbasis der Prophetie bildet und auch außerhalb derselben als psychologische Thatsache erweislich ist. Unverkennbar nun bewegen sich die betreffenden johanneischen Züge zunächst auf dieser prophetischen und synoptischen Linie. Wenn es Kap. 2, 24. 25 von Jesu heißt, er habe sich den Jerusalemiten nicht anvertraut, weil er sie alle kannte und nicht nöthig hatte, daß ihm jemand über einen Menschen Bescheid sagte, „denn er wußte, was im Menschen war", so geht das doch in keiner Weise über die Herzenskündigungen hinaus, deren die synoptische Erzählung voll ist. Daß er bei der ersten Jüngerwerbung wohl die Petrusnatur des Simon Jona Sohn, nicht aber dessen äußerliche Personalien auf übernatürliche Weise erkennt, haben wir schon früher dargethan. Wunderbarer ist das Zeichen, das er dem Nathanael Kap. 1, 49 dafür gibt, daß er ihn kenne, wenigstens wenn schon das Schauen unterm Feigenbaum und nicht erst das Durchschauen dessen, was den Nathanael dort beschäftigt hat, ein prophetisches sein soll; und ebenso der Zug Kap. 4, 18, daß er der Samariterin, die er zum ersten Mal in seinem Leben erblickt, ihre fünf Männer und ihren jetzigen Buhlen vorhalten kann; und doch sind gerade diese Züge so wenig Allwissenheitsbeweise, daß sich selbst profane Parallelen für sie an-

[1]) Keim a. a. O., Bd. III, S. 296.

führen lassen [1]). Dagegen kann allerdings die Stelle Kap. 6, 64: *ᾔδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς, τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν*, Bedenken erregen. Ist hier bei dem *ἐξ ἀρχῆς* an den Anfang des Verhältnisses zwischen Jesus und Judas gedacht, so dürfte aus bekannten Gründen zuzugestehen sein, daß Johannes sich das Vorherwissen Jesu in diesem Falle ausgedehnter gedacht hat, als es in der That war. Und nicht bloß in diesem Falle: er hat ebenso in seiner Wiedergabe der Jesusreden den Gedanken des Opfertodes, dessen allmähliche Entwickelung wir bei den Synoptikern beobachten können, bei Jesu fast von Anbeginn vorhanden sein lassen. Immerhin bleibt auch von einer solchen Ueberspannung des wunderbaren Wissens Jesu über das synoptische Maß hinaus bis zu einer metaphysischen Allwissenheit noch ein weiter Sprung, und bedarf es keiner Logosidee, um eine solche Ueberspannung beim Evangelisten begreiflich zu machen: wer im Umgang mit Jesu so gewaltige Proben geistiger Ueberlegenheit und prophetischer Durchschauung erlebte, konnte zuletzt an ein fast unbegrenztes Vorherwissen Jesu glauben, ohne darin doch etwas Anderes als eine höchste Steigerung des Prophetischen zu erblicken. Daß Johannes in dem wunderbaren Wissen Jesu in der That nur eine prophetische Entschränkung des Geistesblickes, nicht eine metaphysische Allwissenheit gesehen hat, davon hat sein Evangelium doch wiederholte Spuren, wenn auch nicht so häufige wie die synoptischen. Kap. 9, 35 *ἤκουσεν ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν* (den Blindgeborenen) *ἔξω*: er hatte also äußerliche Dinge in der Regel durch Menschen zu erfahren, und wußte sie nicht von selbst. Ferner, wenn er Kap. 11, 34 in Bethanien fragt: „Wo habt ihr ihn hingelegt?" oder Kap. 18, 34 vor Pilatus: „Sprichst du das aus dir selbst oder haben es dir andere von mir gesagt?" — so können das nicht prüfende Fragen eines Wissenden, sondern nur erkundigende eines Nichtwissenden sein. Allerdings nun sagen Kap. 16, 30 die Jünger in überschwäng-

[1]) Zschokke in seiner „Selbstschau" (Bd. I, S. 268) erzählt, daß ihm bisweilen bei der Begegnung ganz fremder Menschen bestimmte Thatsachen aus deren Leben so vor die Seele getreten, daß er sie ihnen zu ihrer größten Ueberraschung habe auf den Kopf zusagen können. Vgl. Max Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, S. 586.

licher Rede zu Jesu νῦν οἴδαμεν, ὅτι οἶδας πάντα, aber wie das gemeint sei, mag das correlate Wort Jesu Kap. 15, 15 darthun: πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν. Man kann sich keine schlagendere Widerlegung des Geredes von der göttlichen Allwissenheit des johanneischen Christus wünschen als dieses Wort; denn hat derselbe etwa wirklich seinen Jüngern alles göttlich Wißbare kundgethan? Wenn nicht, dann liegt in diesem Ausspruch der allerbestimmteste Verzicht auf eine Allwissenheit, wie sie dem göttlichen Logos als solchem allerdings zukommen müßte.

Nicht anders steht es mit der angeblichen Allmacht des johanneischen Christus. Gewiß, der Evangelist hat Jesu außerordentliche Machtthaten zugeschrieben und zugetraut, auf die wir demnächst werden zu kommen haben; aber wenn dieselben unserm Denken auch noch viel größere Schwierigkeiten machten als sie in der That thun, als Werke der Logosallmacht gedacht sind sie nicht. „Ich kann nichts von mir selbst thun", versichert der johanneische Christus (Kap. 5, 19), und schreibt seine Wunder nicht sich zu, sondern dem Vater (ὁ πατὴρ ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτός, Kap. 14, 10). Erklären sich diese Aussprüche etwa aus der Betrachtung, daß doch auch der Logos als der vom Vater Gezeugte diesem und nicht sich selbst seine Allmacht verdanke und immer nur das Organ des allmächtigen Vaters sei? Aber wer einmal allmächtig gezeugt ist, der ist's eben, und würde sich in einer wunderlich zweideutigen Bescheidenheit ausdrücken, wenn er sagte, er vermöge nichts aus sich selbst; auch sind nach den Erklärungen des johanneischen Christus die Wunder Zeugnisse, welche der Vater für ihn, den Sohn, gibt (Kap. 5, 31—36): wie könnte die Logosidee der Schlüssel dieser Rede sein, da nach ihr der Vater von jedem unmittelbaren Wirken in der Welt sich zurückhält und so nur der Logos für den Vater, nicht der Vater für den Logos Zeugniß ablegen kann? Allerdings, wenn Jesus sagt, der Vater selbst thue die Werke, so meint er nicht ein ihm selber fremdes, außer ihm vorgehendes, sondern ein durch ihn selbst vermitteltes Wirken des Vaters; es ist der „in ihm wohnende Vater" (Kap. 14, 10), der ihm, wie er sagt, „die Werke zeigt", d. h. ihn in jedem Falle zum Thun des Wunders ermächtigt. Aber auch so ist er doch in jedem Falle

nicht auf sich und seinen Willen, sondern auf den zu vernehmenden Willen des Vaters angewiesen (Kap. 5, 19. 20. 30), und die ganze Initiative, die ihm in Bezug auf ein zu wirkendes Wunder zusteht, ist die, es vom Vater zu erbeten, wie er das am Grabe des Lazarus ausdrücklich bezeugt. Sagt er nun an eben diesem Grabe, er wisse, daß der Vater ihn allezeit erhöre, so liegt auch darin keine [Erbetungs-] Allmacht; denn wiederum bezeugt uns die vorhin angeführte Stelle Kap. 12, 27. 28, daß er gar nicht alles Beliebige beten kann, sondern nur das, was dem ihm vorgezeichneten Rath und Pfad des Vaters gemäß ist. So ist die anscheinende Allmacht in Wahrheit eine völlige Ohnmacht eigenmächtig zu handeln, und der gewaltige Wundermann in jeder persönlichen Lebenslage, Noth und Gefahr gegenüber den drohenden Weltgewalten ebenso wehrlos und gebunden wie jedes andere Menschenkind, ja wehrloser und gebundener als irgend ein anderes, indem sich für ihn unter allen Umständen von selbst versteht, was keinem anderen selbstverständlich ist, daß er „den Kelch trinken werde, den ihm der Vater gibt" (Kap. 18, 11). — Oder würde etwa dies echt menschliche Abhängigkeitsverhältniß des johanneischen Christus durch andere ausdrückliche Zeugnisse desselben wieder aufgehoben? Wenn er im Bewußtsein seiner Liebeseinheit mit dem Vater sagt: *πάντα ὅσα ὁ πατὴρ ἔχει, ἐμά ἐστιν* (Kap. 16, 15), und es wollte jemand etwa hieraus eine metaphysische Allmachtsstellung ableiten, so wäre das ungefähr ebenso vernünftig, als wenn einer das Freundeswort: „Alles was mein ist, das ist auch dein", in einen juristischen Besitztitel des Angeredeten umstempelte. Und nicht viel besser ist es, wenn Scholten Worte des Täufers und des Evangelisten wie Kap. 3, 35 und Kap. 13, 3: *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*, und *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*, zu Beweisstellen der Logosallmacht des johanneischen Christus macht. Wären hier *πάντα* nicht die Dinge des Reiches Gottes, sondern die Gesetze der Natur und Kräfte der Weltregierung, so hätte nicht erst der johanneische, sondern schon der synoptische Christus sich für allmächtig und für den Logos erklärt, — *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*, Matth. 11, 27. — Aber der johanneische Christus benimmt sich auch thatsächlich und praktisch

durchaus nicht als Weltregent, sondern als ein durch Verhältnisse bedingter, mit Zeit und Umständen rechnender Mensch: er weicht drohenden Gefahren aus (Kap. 4, 1—3; 6, 15; 8, 59; 10, 39), kann in seinen Entschließungen schwanken und sich eines anderen besinnen (Kap. 7, 8. 10), ermuthigt sich durch den Gedanken, daß er wirken müsse, so lange es Tag ist, und daß eine Nacht komme, „da niemand fürder wirken kann“ (Kap. 9, 4), und empfiehlt sterbend seine Freunde dem Schutze seines Vaters, in dem Gefühl, daß er sie hinfort nicht mehr wie seither bewahren könne (Kap. 17, 11. 12).

So bleibt von der angeblichen Doketisirung, die dem synoptischen Christus im vierten Evangelium von der Logosidee aus widerfahren sein soll, in der That nichts übrig, als der allgemeine Eindruck einer so zu sagen überirdischeren Auffassung und Darstellung. Die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge des Lebens Jesu sind im Vergleich mit den Synoptikern verwischt, weil eine den bleibenden Bedürfnissen der späteren Christenheit unmittelbarer entsprechende Zeichnung gegeben werden soll; die allgemein-menschlichen Bedingtheiten, das Fragen, Sichverwundern, Bewegtwerden Jesu, sind nicht verleugnet, aber verblaßt, als hätte sich das verklärte Bild des erhöhten Christus mit seiner majestätischen Ruhe der historischen Erinnerung gewissermaßen übergelagert; eine höhergespannte Ansicht vom Wissen und Können des wunderbaren Meisters tritt hin und wieder hervor. Lauter Spuren einer bedeutenderen und energischeren Subjectivität, durch die dies Christusbild im Vergleich mit dem synoptischen hindurchgegangen ist, eines ausgeprägteren ideellen Interesses, welches neben dem historischen an seiner Entwerfung theilgenommen hat, aber keinerlei Spuren eines nachapostolischen Ursprungs und einer doketisirenden Denkart. Ja, es konnte nicht leicht einen unglücklicheren Einfall der Kritik geben, als den Doketismus als Schlüssel zur Erklärung dieses Evangeliums verwerthen zu wollen. Derselbe christliche Schriftsteller, der im sechsten Kapitel des Evangeliums das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, die geistliche Aneignung des menschlich-geschichtlichen Lebens Christi als die unerläßliche Bedingung alles Heils preist, ja der in seinem ersten Briefe im Doketismus das Princip des Antichristenthums erblickt und die-

jenigen Geister, welche das ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι Χριστόν, die wahre und wirkliche Menschheit Christi antasten, als die Geister der Verführung bekämpft, der sollte zu gleicher Zeit demselben Princip gehuldigt haben, das er verfehmte, und dasselbe Heilsgut zum Schein verflüchtigt haben, das ihm das ewige Leben verbürgt?

Die Frage nach der vermeintlichen Allmacht des johanneischen Christus führt von selbst hinüber auf die johanneischen Wunder, in denen ein noch größerer Anstoß für die Kritik liegt als in der allgemeinen Zeichnung des Christusbildes. Auch in diesen Wundern glaubt man einerseits Reflexe der Logosidee zu erblicken, insofern in diesen — im vierten Evangelium wesentlich symbolischen — Thatsachen die verschiedenen Momente der Logosidee in ihrer Anwendung auf Christum als Licht und Leben, himmlischer Hochzeitswein und himmlisches Lebensbrod u. s. w. versinnbildlicht seien; andererseits erachtet man es aus Gründen allgemeiner Weltanschauung für unmöglich, dieselben als wirkliche geschichtliche Thatsachen anzuerkennen, da sie weit über das synoptische Maß hinaus jedes Naturgesetzes spotteten. Und zwar ist dieser letztere Punkt hier bei weitem der gewichtigste, ja es liegt in den johanneischen Wundern als solchen ohne Zweifel der letztentscheidende Anstoß der Kritik am vierten Evangelium, insofern dieselbe das Wunder im strengen Sinne des Wortes principiell verpönt, und doch bei einem augenzeuglichen Bericht, was unser Evangelium allein von den vieren zu sein beansprucht, keine Möglichkeit bleibt, sich auf das bei den Synoptikern zwischen Ereigniß und Erzählung immerhin denkbare Walten der Sage zurückzuziehen. Dem gegenüber bekennen wir offen, uns nicht auf den Standpunkt eines unbegrenzten Supranaturalismus stellen zu können, auch wo der Buchstabe der biblischen Erzählung denselben begünstigt. Wir erkennen es vielmehr als ein berechtigtes und verpflichtetes Bestreben der neueren Theologie an, zwischen Uebernatürlichem und Widernatürlichem zu unterscheiden und einen Wunderbegriff auszubilden, der, indem er an der Freiheit des Geistes, bildend und neubildend ins Naturgebiet einzugreifen, festhält, doch die Idee der Natur als einer unverbrüchlich gesetzlichen Ordnung nicht verletzt. Hätten wir einen solchen Wunderbegriff erst gewonnen, was freilich nur durch ein

jetzt im Reiche frommer Wünsche liegendes Zusammenwirken von Theologie und Naturwissenschaft geschehen kann, so würde es uns leichter gemacht sein, über die Annehmbarkeit oder Unannehmbarkeit der johanneischen Wunder als solcher ins Reine zu kommen. So müssen wir uns bescheiden, zu untersuchen, ob die Erzählungen von ihnen, wie sie uns vorliegen, aus persönlichem Erleben oder aus Erdichtung herzuleiten sind.

Vom Standpunkt principieller Wunderleugnung, wie er in dieser Sache bei Strauß, Baur, Scholten, nicht ganz so entschieden bei Keim mitredet, ist diese Frage allerdings leicht und bündig ausgemacht, und man behält da nur die Verpflichtung, die subjective Genesis der Erzählungen befriedigend aufzuklären. Aber diesen Standpunkt dürfen wir als einfache petitio principii hier rund abweisen. Undenkbar ist das Wunder immer nur vom pantheistischen und naturalistischen Standpunkt aus, nicht von dem des Glaubens an einen persönlichen Gott und an eine Bestimmung der Natur, sich den ewigen Zwecken und Zielen des Geistes unterzuordnen. Ja der christliche Glaube fordert das Sieges- und Herrschaftszeugniß des Geistes über die widerstrebende Unvernunft der Natur, fordert das Wunder. Aber nicht bloß der christliche Glaube, auch das historische Verständniß des Christenthums fordert es. Wer dem historischen Jesus die Kräfte und Gaben abspricht, welche das Alte Testament den Propheten in ihrem Berufe zuschreibt, der macht ihn historisch erst recht unbegreiflich. Vermochte Jesus inmitten einer durchaus wundergläubigen Atmosphäre nichts, das dem, was er von einem Elia und Elisa mit seinem ganzen Volke gläubig las, irgend an die Seite gestellt werden konnte, so war es unmöglich, daß er den Propheten gegenüber sich als den Größeren, als den Messias erfaßte. Denn den Naturwundern der Propheten bloße „Geisteswunder" gegenüberzustellen, das konnte einem Bewußtsein nicht genügen, welches nicht in modernem Spiritualismus, sondern in biblischem Realismus lebend und webend die Natur schließlich nicht weniger für das Reich Gottes in Anspruch nahm als das Menschenherz, dem die „Werke Satans" im Naturgebiet, die physischen Zerrüttungen nicht minder als die moralischen Gottwidrigkeiten in der Welt die selbstverständlichen Siegesobjecte des messianischen Reiches waren (Matth. 12, 28). Zudem

ist der synoptische Bericht vom Leben Jesu der Wunderthaten so voll und viele der unerfindlichsten Heilandsworte mit diesen Wunderthaten so unzertrennlich verwoben, daß, wenn man letztere ausstreichen wollte, das ganze Geschichtsbild Jesu, die einzige Erklärung der größesten weltgeschichtlichen Bewegung, in sich zusammenstürzen würde. Und schließlich, was hülfe das Herausstreichen auch so, da die reichliche Fortdauer der im Namen Jesu auftretenden Wunderkräfte und Wunderthaten in den apostolischen Gemeinden durch eine Reihe unwidersprechlicher Zeugnisse — unwidersprechlich, weil sie inmitten von Zwiespalt und Streit an die eigene Erfahrung der Gemeinden appelliren (Röm. 15, 19. 1 Kor. 12, 28. 2 Kor. 12, 12. Gal. 3, 5. Jak. 5, 15. Hebr. 2, 4) — feststeht? — Unter solchen Umständen haben gemäßigtere Mitglieder der kritischen Schule, wie Keim, sich außer Stande gesehen, den synoptischen Wundererzählungen allen Glauben zu versagen; Heilungen wenigstens, die eine gewisse psychische Vermittelung zulassen, wie vor allem die der „Besessenen", sollen historisch sein. Man räumt damit doch mehr ein, als man möchte und nach seinen eigenen Principien dürfte. Wird auch nur das zugegeben, daß Jesus Besessene, d. i. Wahnsinnige, durch Wort und Willen wirklich geheilt hat, so weiß ich nicht, wo und wie man seinen Heilungswundern überhaupt eine Grenze ziehen könnte. Wissen wir doch heute sehr wohl, daß alle Geisteszerrüttung mit körperlichen Krankheitszuständen zusammenhängt, ohne deren Hebung ihre Heilung unmöglich ist: sind nun die Besessenheitsheilungen Jesu so gründlich und unbestreitbar gewesen, daß seine Feinde sich gegen dieselben nicht anders als mit der Nachrede eines Bundes mit Beelzebub zu helfen wußten, so muß auch anerkannt werden, daß ihm nicht nur eine Gewalt des psychischen Eindrucks, sondern eine reale, übernatürliche Macht leibhaftiger Einwirkung auf die kranke Leiblichkeit zu Gebote stand, und wie weit dieselbe dann auch bei anderen Leidenden, ja wie weit diese Kraft überhaupt in ihrer Einwirkungsfähigkeit auf jedwedes Naturleben habe reichen können, dürfte schwer zu bestimmen sein.

Andererseits dürfen wir, um unbefangen und nüchtern zu sein, bei den evangelischen Wundererzählungen nicht übersehen, daß zwischen der Thatsache selbst und dem Bericht von ihr ein Medium

zwischeninne liegt, das unberechenbarer optischen Täuschung, unberechenbarer Steigerung des Wunderbaren fähig ist, — die Auffassung der Zeitgenossen, ja der Augenzeugen selbst. Diese sind nicht skeptische Reflexionsmenschen wie das heutige Geschlecht; sie haben weder die Hülfsmittel noch von Haus aus den Sinn und Trieb, auf die natürlichen Zusammenhänge zu achten: im Gegentheil, sie gehen von dem unbegrenztesten Supranaturalismus, von einem nicht nur willigen, sondern geradezu begehrlichen Wunderglauben aus (1 Kor. 1, 22), und kein naturwissenschaftlicher Zweifel, ja keine Idee von Naturgesetzlichkeit legt der phantasievollen Auffassung und Ausmalung eines „Zeichens" im Gemüthe der Gläubigen einen Zügel an. Demgemäß wird von einer freieren Schriftbetrachtung die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht bestritten, daß Machtthaten Jesu in der Ueberlieferung des galiläischen Volkes oder der ersten Gemeinden sich vergrößert und vergröbert haben; weniger anerkannt oder beachtet ist die andere Möglichkeit, die uns in der johanneischen Frage näher angeht, daß ein solcher Proceß auch schon im Geiste des Augenzeugen vorgehe; und doch wird auch sie bei näherer Erwägung nicht zu bestreiten sein. Die Geschichte ist nicht ohne Beispiele, daß großen, einmal den Eindruck des Wunderbaren hervorrufenden Persönlichkeiten die Wunder von ihren Umgebungen gleichsam aufgedrängt, in bester Meinung nicht ab-, sondern angesehen worden sind[1]): wieviel leichter konnte da, wo echtes Wunder und wundersamstes Wesen ohnegleichen vorhanden war, die zuschauende gläubige Erwartung und Begeisterung, der steigernde Austausch der nachfolgenden Betrachtung, selbst die spätere religiöse Reflexion und dogmatische Idee in unberechenbarer Wechselwirkung mit der Erinnerung unter Umständen auch aus einem natürlich erhabenen Vorgang ein Wunder heraussehen oder ein wirkliches Wunder auf eine noch höhere Potenz des Wunderbaren erheben. Oder wäre etwa die Persönlichkeit des Apostels, dem wir das vierte Evangelium zuschreiben, ein

[1]) Wenn es erlaubt ist, Großes mit Kleinem zu vergleichen, so möchten wir hier auf die Vita des heiligen Severinus verweisen, die, von einem seiner augenzeuglichen Gehülfen verfaßt, von Wundergeschichten wimmelt, in deren ganz naiv-subjective Genesis man hin und wieder deutlich hineinsieht.

Hinderniß solcher Möglichkeiten? Wie hoch wir auch von ihm denken mögen, — der Feuergeist, der schon zu Jesu irdischen Lebzeiten so gestimmt war, daß er gar nicht zweifelte, auf Jesu Gebot Feuer vom Himmel herabrufen zu können (Luk. 9, 54), der Evangelist, der, als er sein Buch schrieb, aus einem Naturphänomen, welches auf ein bedeutsames Wort Jesu bestätigend einfiel und vom Volke für einen Donner erklärt ward (Kap. 12, 28. 29), distincte göttliche Worte herausgehört zu haben überzeugt ist, erweckt vielmehr die Erwartung, er werde das Thun und Lassen Jesu wie beim ersten Erleben, so in der nachmaligen glanzvollen Erinnerung und auslegenden Betrachtung im möglichst übernatürlichen Lichte angeschaut haben. Das sagen wir nicht, um die johanneischen Wunder zu entwerthen und zu entleeren; wohl aber um darauf aufmerksam zu machen, daß es für das, was auch den gläubigen Leser im vierten Evangelium wie Steigerung des Wundercharakters Jesu im Vergleich mit dem synoptischen Bilde berührt oder aus einem anderen Grunde auch einem ernstchristlichen Denken unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet, doch noch eine andere mögliche Erklärung gibt, als die mit der Echtheit und Geschichtlichkeit des Evangeliums brechende aus tendenziöser Erdichtung. Natürlich kann von einer solchen Erklärung nur so weit Gebrauch gemacht werden, als nicht ein unzweifelhaftes Zeugniß und Verhalten des Herrn selbst die Objectivität des Wunders verbürgt; auch ist es unsere Meinung nicht, daß Objectives und Subjectives in diesen Erzählungen sich heute noch durchgreifend sondern lasse. Vielmehr bedarf es nur ein und das andere Mal der Erinnerung an die Freiheit der Betrachtung, welche der geltend gemachte Gesichtspunkt uns gibt, um uns auf der anderen Seite für den Schatz von fühlbar-wirklichem Leben Jesu, den die johanneischen Wundererzählungen umschließen, unbefangen zu machen [1]).

---

[1]) Ohne auf die oben entwickelten Gesichtspunkte der Wunderbetrachtung irgendwie einzugehen, macht Keim sich S. 388 der neuen Auflage über meine „Wundererklärungen im Geiste des seligen Paulus und Neander" in trivialen Späßen lustig. Er gerade hatte am wenigsten Ursache dazu. Oder in wessen Geiste sind denn seine Wundererklärungen, z. B. die interessante Verwandlung der Aussätzigenheilung Matth. 8 in eine bloße Rein-Erklärung

Auf den ersten Blick ist klar, daß das vierte Evangelium nur eine Auswahl von Machtthaten Jesu gegeben hat, und auch dies Princip der Auswahl hilft einigermaßen den Eindruck des Gesteigerten erklären, den die johanneischen Wunder im Vergleich mit den synoptischen machen; wer auswählt, nimmt natürlich die höchsten und stärksten Stämme des Waldes. Sieben Wunderwerke werden erzählt: die Weinspende zu Kana, die Erhörung des *βασιλικός*, die Heilung des Lahmen am Teiche Bethesda, die Speisung der Fünftausend, das Meerwandeln, die Herstellung des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus. Man hat Gewicht darauf gelegt, daß keine Besessenheitsheilung darunter sei; diese Kategorie war bei den Synoptikern vollauf vertreten und vielleicht in dem Kreise, für welchen Johannes schrieb, durch gewerbsmäßige Exorcisten entwerthet, so daß der Evangelist kein Beispiel aufstellen mochte. Die anderen Heilungswunder der Synoptiker bringt er in hervorragenden Exempeln; aber wir können nicht sagen, daß sie das vorhin angedeutete Maß der Glaubwürdigkeit überschreiten. Die Heilung in die Ferne (Kap. 4, 47 f.) ist jedenfalls nicht wunderbarer als die gleiche in der synoptischen Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum, welche durch unerfindliche und zugleich unabtrennbare geistige Züge beglaubigt wird; der 38jährige Kranke Kap. 5 ist ein Gichtbrüchiger wie der Matth. 9, 1 f. Geheilte, bei dem gleichfalls Verhandlungen, die jedes mögliche Gepräge der Echtheit tragen, den Ausgang als Thatsache verbürgen; und daß der Blindgeborene Joh. 9 schwerer zu heilen gewesen sein sollte als die Blinden von Jericho und Betsaida, wird niemand begründen können, auch davon abgesehen, daß gerade in dieser Geschichte die Anwendung sinnlicher Mittel auf nichts weniger als auf eine Tendenz der Steigerung des Wunderbaren deutet. Ungleich schwieriger sind uns die an lebloser Natur verrichteten Machtthaten; sie scheinen uns die Grenze zu berühren, wo nicht zu verletzen, die wir zwischen Uebernatürlichem und Widernatür-

(„Leben Jesu", Bd. II, S. 174), von der doch gegen niemanden Gebrauch gemacht werden darf, ehe der Priester sie bestätigt hat? Mit dem Geiste des seligen Neander hat dergleichen allerdings nichts zu schaffen; es trägt das Gepräge des Heidelberger Paulus allein.

lichem gefühlsmäßig ziehen, ohne sie freilich bis jetzt klarstellen zu können. Indeß gerade die Unfertigkeit dieser Unterscheidung und das Geheimnißvolle des ganzen Gebietes, auf dem wir uns hier befinden, verbietet uns, auch in verneinender, absprechender Weise fest auftreten zu wollen.

Am ehesten dürfte die Frage, ob nicht die hochgespannte supranaturalistische Stimmung des Jüngers auf die Auffassung und Darstellung des Thatsächlichen eingewirkt, bei der Geschichte vom Meerwandeln Jesu berechtigt sein, schon darum, weil es Jesu Sache nicht war, zwecklose und abenteuerliche Wunder zu thun, der gewöhnlich vorausgesetzte Zweck aber, daß er seinen Jüngern habe Hülfe bringen wollen, weder in der Erzählung behauptet wird, noch auch — die Macht Jesu über Wind und Wogen einmal vorausgesetzt — ein Hinzueilen erfordert hätte. Johannes erzählt die Geschichte, ohne besonderes Gewicht auf sie zu legen, wie Matthäus und Markus im Gefolge der wunderbaren Speisung, aber mit dem Unterschied, daß Jesus nicht zu den Jüngern ins Schiff steigt, geschweige denn den Petrus zu sich heraus auf die Wogen ruft. Die Jünger sehen lediglich inmitten von Nacht und Sturm Jesum auf dem Meere gehen und nahe zum Schiff kommen: als sie auf seinen Zuruf ihn aufnehmen wollen, sind sie auf einmal am Land. Den letzteren Zug nun hat die Kritik zu nichts Geringerem ausgebeutet, als zu dem Fund, Jesus habe nach Pseudojohannes das Schiff ans Land gezaubert; denn welche Abgeschmacktheit wäre ihr für dies geistvollste der Evangelien zu groß? „An diesem Bericht", sagt Keim von diesem Fündlein, „ist nichts zu biegen", und zum Beweis rechnet er uns vor, daß fünfundzwanzig bis dreißig Stadien (V. 19) unmöglich auf natürliche Weise zum anderen Ufer langen konnten, sintemalen der See nach Josephus vierzig Stadien breit sei. Ganz abgesehen davon, daß nach V. 17 („Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen") die Jünger gar nicht quer übergefahren, sondern den See entlang gesteuert zu sein scheinen, in der Hoffnung, an irgend einem vorspringenden Punkt des Ufers Jesum einnehmen zu können, — ist denn der eiförmige See an jeder Ueberfahrtsstelle so breit zu denken wie an der breitesten, oder die in dunkler Nacht angestellte ungefähre Schätzung des Evangelisten mit der gelehrten

Angabe des Josephus ernstlich in Abrechnung zu stellen? Weniger „kritische“ Leser werden aus jenem „Und alsbald war das Schiff am Lande“ vielmehr den Schluß ziehen, daß das Wahrgenommenwerden Jesu durch seine Jünger unweit des Ufers stattfand. Unter diesen Umständen hat auch ein so besonnener und frommdenkender Ausleger wie Bleek es nicht unwahrscheinlich gefunden, daß die Jünger, der Nähe des Landes im Finstern unkundig, durch Nacht und Sturm erregt, zu wunderbaren Auffassungen überhaupt geneigt und zumal von ihrem Meister des Außerordentlichsten immer gewärtig, den am umbrandeten Ufer wandernden Jesus inmitten der Wogen schreiten zu sehen glaubten, und wie leicht konnte es geschehen, daß sie in scheuer Zurückhaltung ihm hernach keine Veranlassung gaben, diese phantastische Auffassung zu berichtigen [1]). Demnach würde sich der johanneische Bericht, indem er gerade in seiner Abweichung vom synoptischen diese Auffassung gestattet, als den dem ursprünglichen Thatbestand nächststehenden bewähren [2]).

Das Wunder zu Kana und die Speisung der Fünftausend stehen miteinander auf gleicher Linie des Anstoßes für unser Denken, insofern sie eine fast schöpferische und überdies im Moment schaffende Kraft Jesu oder von Jesu herabgerufene Gottesthat voraussetzen. Nur daß das letztere, die augenblickliche Vermehrung eines menschlichen Kunstproducts wie das Brod, sich uns noch weniger in die Analogie des göttlichen Handelns einfügen will als die immerhin nicht analogielose Entwickelung eines höheren Naturerzeugnisses aus einem geringeren. Und doch ist gerade diese Speisung das bezeugteste aller Jesuswunder, insofern nicht bloß alle drei Synoptiker es berichten, sondern bei zweien von ihnen auch noch ein Doppelgänger desselben erscheint, die „Speisung der Viertausend“, welche um kleiner Varianten willen von Matthäus

---

1) Bleek, Erklärung der synoptischen Evangelien, Bd. II, S. 21.

2) Keim in seiner neuesten Auflage, S. 388, kommt gegen mich nochmals auf die „pünktliche Messung“ des Evangelisten zurück. Es ist, als ob der Evangelist in jener Nacht den See mit Instrumenten gemessen hätte! Sonst pflegt man die Angabe „25 bis 30 Stadien“ eine ungefähre und nicht eine „pünktliche“ zu nennen und solche ungefähre Angaben auf bloße Schätzung zurückzuführen. — Weiter dichtet Keim mir an, nach meiner Auffassung „wate Jesus im See“!

und Markus für eine thatsächliche Wiederholung genommen worden ist, während alle geschichtlichen Umstände und Zusammenhänge (vgl. Lukas) auf Identität des Factums weisen. Dazu kommt, was wir in unserm ersten Artikel ausgeführt haben, daß die Speisungsgeschichte in den Pragmatismus des öffentlichen Lebens Jesu, dessen Peripetie sie enthält, viel zu stark und fest verwoben ist, um einfach ins Reich der Sage verwiesen werden zu können. Geziemt sich nicht hier — wenn irgendwo — der Wucht des historischen Zeugnisses gegenüber ein ἐπέχειν des Urtheils über die Möglichkeit des Wunders? Wer aber meint, eine solche Möglichkeit schlechterdings nicht annehmen zu können, der wird sich unter solchen Umständen doch auf einen andern als den mythischen Erklärungsweg gewiesen sehen. Wenn Jesus am Abend eines Wüstentages, den er der Leibes- und Seelennoth zugeströmter Volksmassen gewidmet, von der Nacht und Noth überrascht, die messianische Verpflichtung fühlte, dies arme Volk, das sich ihm anvertraut, zu speisen und so vor dem Verschmachten auf dem Heimweg zu bewahren; wenn er im heroischen Vertrauen auf seinen himmlischen Vater und dessen Durchhülfe mit dem Austheilen seines kleinen Vorrathes begann und nun ihm unter dem Hin- und Hergehen der mit der Lagerung des Volkes beschäftigten Jünger auf einmal verborgen gehaltene Vorräthe Einzelner zuflossen, denen sein Vorgehen das Herz erschloß, so daß er wirklich alle sättigen und noch übrig behalten konnte, so ließe sich denken, daß eine solche Glaubens- und Liebesthat sich sozusagen unter seinen Händen in die uns berichtete Wunderthat verwandelt hätte, nicht bloß in der Auffassung des begeisterten Volkes, sondern auch der Jünger, — der Jünger, die übrigens nach Mark. 6, 52 den Vorgang ursprünglich nicht als Wunder genommen, also ihn erst nachträglich im Sinne des allgemeinen Eindrucks gedeutet zu haben scheinen [1]). — Was das Wunder zu Kana angeht, so steht der

---

[1]) Wenn Jesus übrigens in der johanneischen Relation nicht wie in der synoptischen von Nacht und Noth überrascht und zum Wunder gedrängt wird, sondern dasselbe von Anfang im Sinne hat, so dürfte hierin (wiewohl in der Speisung der Viertausend die Initiative auch von ihm ausgeht, s. Mark. 8, 2) ein Beleg des oben beobachteten Zuges anzuerkennen sein,

kritischen Hypothese, welche es uns aus symbolischer Dichtung ableiten will, der von ihr bis heute unerklärte Umstand entgegen, daß gerade bei ihm der Evangelist keinerlei deutende Betrachtung hinzufügt. Sodann heißt es doch die Schwierigkeit der historischen Auffassung muthwillig steigern, wenn man so thut, als habe Jesus, um die Erzählung des Johannes zu berechtigen, das Wasser in gewachsenen und gekelterten Wein verwandeln müssen: wenn das Wasser der Reinigungskrüge die Kraft und Würze des Weines bewährte, so war dem Evangelisten natürlich das Wasser „zu Wein geworden". Daß nun die reale Wunderkraft, welche zerrüttetes Geistesleben herstellen, Blinde sehend und Lahme gehend machen und in die Ferne Genesung senden konnte, nicht auch dem Wasser in Kana jene Würze mitzutheilen vermocht habe, wer darf darüber absprechen? Wenn auch ein Naturforscher wie Max Perty sich solche Wunder in seiner Weise zurechtzulegen gewußt hat, so dürfte das doch die Kritik erinnern, daß es hier gilt, Knoten zu lösen, nicht zu zerhauen [1]). Um solcher Erzählungen willen das Evangelium für unecht zu erklären und hinterher so klägliche ideelle Herleitungen seiner Wunderberichte zu geben, wie Strauß sie in

---

daß unser Evangelist das Vorherwissen Jesu für unbedingter genommen hat, als es thatsächlich war.

[1]) Vgl. Max Perty a. a. O., S. 755. Aehnlich J. P. Lange in seinem „Leben Jesu". — Die Schwierigkeiten, welche Hase in seiner „Geschichte Jesu", S. 334, mit dem Kanawunder, auch abgesehen von dem eigentlichen Wunderpunkte, sich macht, daß die Brüder Jesu, daß die Tischgenossen nicht gläubig geworden und daß die Synoptiker die Geschichte nicht haben, kann ich so hoch nicht anschlagen. Von einer Anwesenheit der Brüder weiß das Evangelium nicht einmal, und daß die Tischgenossen alle hätten gläubig werden sollen, ist gar nicht sein Sinn. Vielmehr geht das Wunder Jesu geflissentlich mit so wenig Ostentation vor, daß es jedem Gaste frei bleibt, es zu ignoriren oder so natürlich zu erklären, wie die Rationalisten gethan; es geschieht, wie überall, nur für die Gläubigen, insonderheit die Jünger, die hier die ganze Größe ihres Ueberganges vom Täufer zum Messias, von der Ohnmacht und Trauer ascetischer Vorbereitung zur Kraft und Freude hochfestlicher Erfüllung fühlen und feiern sollen. Daß die Synoptiker diese vor das öffentliche Hervortreten Jesu fallende Herrlichkeitserweisung nicht haben, dürfte keinenfalls schwerer zu reimen sein als ihre Uebergehung der Auferweckung des Lazarus, an der Hase doch auch keinen Anstoß nimmt.

Betreff der Brod- und Weinspende vorgetragen hat, ist freilich sehr bequem; aber daß es sehr wissenschaftlich sei, wird sich nicht behaupten lassen [1]).

Das verrehmteste von allen johanneischen Wundern bleibt schließlich die Auferweckung des Lazarus. Nur kann man nicht sagen, daß die „Kritik“ ehrlich gegen dasselbe verführe. Auch Baur hat es nicht verschmäht, alle möglichen anderen Zweifelsgründe zusammenzuhäufen, um den von vornherein entscheidenden, die Unglaublichkeit des Wunders als solchen, nicht als entscheidend einzugestehen. Voran steht das nach einstimmiger Versicherung geradezu „tödtliche“ Schweigen der Synoptiker. Wie tödtlich dasselbe sei, mag eine unbestreitbare Analogie veranschaulichen. Nach 1 Kor. 15, 6 ist der auferstandene Christus „mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal“ erschienen, und wie die „Kritik“ auch über die Auferstehung Jesu denken möge, — daß Paulus hier ein wirkliches und hochbedeutsames Erlebniß jener Schaar von Gläubigen aus deren eigener directer Mittheilung erzähle, bezweifelt sie nicht. Das war also doch wohl unter allen Erscheinungen des Auferstandenen die denkwürdigste, insofern mehr denn fünfhundert Zeugen auf einmal sie erlebt hatten, — und doch erwähnt kein Evangelist von ihr eine Sylbe. Wollten wir etwa deshalb 1 Kor. 15, 6 für eine Erdichtung des Apostels Paulus erklären, wie die Lazarusgeschichte für eine Erdichtung des vierten Evangelisten? Wir vergessen so leicht, daß wir aus dem Leben Jesu doch nur eine ziemlich spärliche und durch mancherlei Zufälligkeiten bedingte Auswahl von Erinnerungen haben; daß nichts weniger der Gesichtspunkt der evangelistischen Schriftstellerei war,

[1]) Vgl. Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 499 u. 508. Die Speisung soll das heilige Abendmahl symbolisiren. Zwar fehlt der Wein (den auch kein Dichter beschaffen konnte?), aber dafür — sind Fische da, welche an die Agapen erinnern. Den Abendmahlswein soll dann das Kanawunder nach- — oder vielmehr voraus- — bringen, nur daß — um die Gradation nicht zu verderben — die Auslegung auf Kap. 6 verschoben wird. Aber warum dann nicht das ganze Wunder verschieben? Und wo ist in der Predigt Kap. 6 vom „Wein“ die Rede? — Hase a. a. O. verbirgt sich nicht, daß bei der kritischen Behandlung des Kanawunders noch weniger Befriedigendes herauskommt, als bei der gläubigen.

als möglichste Vollständigkeit des Materials, und daß die Auferweckung des Lazarus gerade in den Theil des Lebens Jesu fällt, über welchen die Synoptiker am allerdürftigsten berichtet sind, in die Zeit zwischen dem Abschied von Galiläa und dem letzten Gang nach Jerusalem. Aber — fragt man — wie konnte eine so wunderbare und eindrucksvolle Begebenheit so spurlos untergehen, daß keiner von den Synoptikern je von ihr vernahm? Das letztere ist doch selbst nur willkürliche Conjectur; auch von jener Erscheinung des Auferstandenen vor den Fünfhundert können sie sehr wohl gehört haben; aber weil ihnen eine nähere, anschauliche und zuverlässige Beschreibung des Herganges nicht zur Verfügung stand, so werden sie der Meinung gewesen sein, daß die anderen Erscheinungsscenen, die sie zu beschreiben in der Lage waren, hinreichend seien [1]). Kann es ihnen mit der Auferweckung des Lazarus nicht ganz ebenso gegangen sein, daß sie zwar im allgemeinen von ihr gehört hatten, aber keinen Bericht über sie besaßen wie über die Auferweckung der Jairustochter und des Jünglings zu Nain, und daß sie aus diesem Grunde sich mit diesen beiden Erzählungen genügen ließen als hinreichenden Proben der auch über den Tod gebietenden Wundermacht Jesu? — Ist demnach das Schweigen der Synoptiker durchaus kein entscheidendes Zeugniß wider die johanneische Erzählung, so kommt andererseits der allgemeine Pragmatismus der evangelischen Geschichte für dieselbe auf. Wenn es mit der von **Keim** ausgedachten Motivirung der Katastrophe Jesu aus den Synoptikern erwiesenermaßen nichts ist [2]), wenn ebenso sehr die nach langem Zögern und Schwanken plötzlich eintretende Entschlossenheit des Synedriums, als die nach so trüben Wendungen in Galiläa (vgl. Matth. 11, 20—26; 16, 13 ff.) ganz überraschend neuaufgeflammte messianische Volksbegeisterung beim Einzug Jesu doch irgend ein großes, nach beiden Seiten hin entscheidend wirksames Ereigniß dieser letzten Zeiten fordert, wer gibt uns denn ein solches, wenn nicht das elfte Ka-

---

[1]) So hat Lukas, wie Kap. 24, 34 beweist, von der Erscheinung des Auferstandenen an Petrus (1 Kor. 15, 5) wohl gewußt und sie doch nicht erzählt trotz ihrer Wichtigkeit als erster Ueberführung eines Apostels; vermuthlich, weil ihm das Nähere nicht zu Gebote stand.

[2]) Vgl. oben, S. 88 f.

pitel des Johannesevangeliums? — Nehmen wir hiezu endlich noch die ausnehmende Kläglichkeit der „kritischen" Erklärung des Berichtes. Die ganze Erzählung soll aus den Lukasnotizen über das Schwesternpaar Martha und Maria und aus der Schlußwendung der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 30. 31) zusammengedichtet sein. Ach ja, der Lazarus des Johannes gleicht in allen seinen Verhältnissen ausnehmend dem aussätzigen Bettler der Lukasparabel! Und es stimmt vortrefflich, daß bei Lukas Abraham die Rückkehr des Lazarus aus dem Jenseits versagt, bei Johannes Jesus dieselbe bewerkstelligt! Aber der Gedanke: „Sie werden nicht glauben, ob auch einer von den Todten auferstünde", hat den vierten Evangelisten zu diesen kühnen Umformungen begeistert: darum — fährt er unmittelbar nach der Auferweckung des Lazarus wörtlich fort: „πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν"! Ueberhaupt aber — hätte wirklich ein Schriftsteller sich im Freundeskreise Jesu jemanden ausgesucht, um die ganze Macht und Liebe Jesu dichtend an ihm zu veranschaulichen, und er wäre dabei auf die bethanischen Schwestern verfallen —, wie hätte er dazu kommen sollen, denselben für seinen Zweck erst einen Bruder anzudichten? Ein Dichter hätte in diesem Fall keine andere Figur gesucht und begehrt, als die bethanische Maria aus Luk. 10, 38f., umsomehr, wenn dieselbe hernach in der Salbungsgeschichte zugleich das Sinnbild der unendlichen Dankbarkeit gläubiger Liebe zu werden bestimmt war.

Aber die johanneische Erzählung soll auch aus inneren Gründen, und zwar ganz abgesehen von dem Wunder als solchem, unglaublich sein. Jesus soll sich in derselben auf eine Weise benehmen, wie wohl der johanneische Logoschristus als personificirter Begriff, nicht aber der wirkliche, menschliche, wenn auch gottmenschliche Jesus sich benehmen konnte: er soll den Lazarus absichtlich sterben lassen, damit er sich durch dessen Auferweckung verherrlichen könne, und er soll am Grabe des Lazarus sein Gebet um dessen Auferweckung für ein bloßes Scheingebet erklären, welches er nur aus Accommodation gebetet [1]). Von dem ersteren Fündlein

[1]) Vgl. Baur, S. 192f.; Strauß, S. 470f.; Keim, Bd. III, S. 69f. Namentlich die beiden letzteren Schriftsteller haben hier, als fühlten

hätte ein einfaches Rechenexempel die Kritik zurückbringen können. Wenn Jesus an dem Ort in Peräa, wo Johannes zuerst getauft (Kap. 10, 40; 1, 28), d. h. ungefähr eine gute Tagereise von Bethanien am Oelberg, von der Krankheit des Lazarus hört, zwei Tage danach aufbricht, und (am vierten oder fünften Tag nach dem Abgang des Boten von Bethanien dort ankommend) den Lazarus bereits seit vier Tagen verstorben findet, so leuchtet ein, daß der Tod sehr bald nach dem Abgang des Boten eingetreten und Lazarus in dem Moment, in dem Jesus die Botschaft seiner Krankheit empfing, jedenfalls nicht mehr unter den Lebenden gewesen sein muß. Was immer also Jesum bewogen haben mag, nach Empfang jener Nachricht noch zwei Tage zu verweilen, — die Absicht, den Lazarus inzwischen sterben zu lassen, kann es im Sinne des Schriftstellers nicht gewesen sein. Vielmehr, wenn Jesus (V. 15) um seiner Jünger willen sich freut, nicht dort gewesen zu sein, so ist die deutliche Meinung die, daß, wenn er dort gewesen und überhaupt rechtzeitig der Krankheit kundig gewesen wäre, er es nicht würde bis zum Tode haben kommen lassen. Weiß er nun dennoch jetzt ohne neue Nachricht um den eingetretenen Tod, so kann das im Sinne der Erzählung nur so erklärt werden, daß im Augenblick, da die Krankheitsbotschaft seine Gedanken zu dem fernen Freunde hinrief, ihm auch der inzwischen erfolgte Tod desselben kraft inneren Schauens offenbar geworden ist. Zwei Tage trägt er die Sache mit sich herum; ein Gang nach Bethanien war ja in diesem Augenblick ein Gang wie in den eigenen Tod (Kap. 11, 16), und das Auferwecken eines Todten nicht wie das Aufrichten eines Kranken: was ist des Vaters Wille in diesem Hülferuf, der ihn in dieser Lage trifft? Nun endlich ist er im Reinen mit sich und mit des Vaters Willen; nun verkündigt er den Jüngern mit dem Tode des Freundes zugleich den Entschluß, zu gehen und ihn aufzuerwecken. Wo ist in alledem das Unmenschliche, die Unnatur? — Wir kommen auf das von der Kritik so widerwärtig verzerrte Dankgebet am Grabe des Lazarus. Unsere seitherige Auslegung enthält bereits seine

---

sie selbst, ihrer Ansicht kräftig nachhelfen zu müssen, die äußersten Mittel ihres Sprachschatzes aufgeboten.

Erklärung. Wenn Jesus am Grabe des Freundes, unmittelbar vor dem Erweckungsruf, dem Vater dankt, daß er ihn erhört habe, so bekennt er damit die Zuversicht, mit der er an das Grab tritt, als eine zuvor erbetete; so blickt er zurück auf ein Gebet, das er bereits emporgesandt und auf das er bereits Antwort empfangen haben muß, ehe er zu seinen Jüngern sagte: „Ich gehe hin, ihn aufzuerwecken", das also in jene dunkeln zwei Tage peräischen Zögerns hineinfällt und uns dieselben erklärt. Wo ist denn nun hier Scheingebet und Accommodation, da vielmehr der klare Einblick in das echtmenschliche Verhältniß Jesu zum Vater sich aufthut? Fährt er nun in seiner Danksagung am Grabe fort: „Ich wußte freilich, daß du mich allezeit hörest, aber um des umstehenden Volkes willen sagte ich's, daß sie glauben, daß du mich gesandt hast", so kann das doch nur heißen: „Ich habe das Bewußtsein, von dir erhört zu sein, ausgesprochen, nicht weil es mir ein ungewohntes, überraschendes wäre, sondern damit dies Volk erkenne, daß, was jetzt geschehen wird, deine Erhörung meines Gebetes ist." Noch einmal, wo ist hier Schein- und Accommodationsgebet? Es ist ja wohl nicht unmöglich, daß der Evangelist dem betenden Jesus diese Selbstverbesserung: „Ich weiß, daß du mich allezeit hörest", in den Mund gelegt hat (ebenso wie Markus Kap. 14, 36 die Selbstverbesserung πάντα δυνατά σοι), weil es ihm schien, als sage Jesus zu wenig von sich, wenn er, der allezeit Erhörte und Erhörungsgewisse, für eine einzelne Erhörung besonders danke. Aber auch wenn Jesus wirklich und wörtlich so gesprochen hat, wie sagt er denn in diesen Worten zu Gott, „daß er für sich selbst nicht zu beten brauche, daß er nur mit Rücksicht auf Andere, aus Accommodation bete"? Die Schlußfolgerung, die hier zu Grunde zu liegen scheint, daß Erhörungsgewißheit des Gebets und Ueberflüssigkeit des Gebets das Nämliche sei, hat doch wohl der Kritiker zu verantworten, nicht der Evangelist![1]) Was soll man endlich dazu sagen, daß die Kritik, nachdem sie das Bild des johanneischen Christus hier dergestalt ins Unmenschliche verzerrt hat, um daraus gegen die Geschichtlichkeit des Berichts schlußfolgern zu können, andererseits das allermächtigste

---

[1]) Vgl. Baur a. a. O., S. 193.

Zeugniß der Menschlichkeit, die Thränen Jesu am Grabe des Lazarus, zu der nämlichen Folgerung zu verwerthen weiß? „Thränen, die man um einen Verstorbenen vergießt, welchem man mit der Gewißheit der Wiederbelebung naht“, sagt Baur, „können nicht der Ausdruck eines wahren, echtmenschlichen Mitgefühls sein.“ Daß eine erbetete Gewißheit eine Glaubensgewißheit ist, welche sich immer wieder gegen die sinnlichen Eindrücke kämpfend zu behaupten hat und die natürlichen Gefühle nicht ausschließt; daß überdies jene Thränen nicht sowohl dem Verlust des Freundes gelten als dem Leide der Schwestern, welches Jesum echtmenschlich und echtgöttlich mitergreift (V. 33) und ihn drängt, den mächtigen Trost nicht länger zu verzögern, dafür hat man freilich keine Empfindung mehr, wenn man sich den johanneischen Christus a priori zur Logosmaske versteinert hat [1]).

So bleibt denn wirklich nur der Anstoß der Todtenerweckung selbst übrig. Ist dieser Anstoß, welcher wesentlich ebenso gegenüber der synoptischen Erzählung von der Tochter des Jairus Platz griffe, die uns doch mit so vollem Gepräge der historischen Wahrheit überliefert ist, in der That unüberwindlich? Zum messianischen Bewußtsein Jesu gehört wesentlich doch auch das, „die Auferstehung und das Leben“ zu sein, die Macht der Todtenerweckung zu haben, und wenn Jesus dieselbe auch erst am Ende der Tage im vollen Sinne auszuüben gedenkt, so konnte ihm doch auf Grund dieses Bewußtseins in einzelnen von seinem Berufsleben ihm aufgedrängten Fällen die Frage an seinen Vater entstehen, ob er nicht hier ein Zeichen und Pfand dieser künftigen Bestimmung und Machtvollkommenheit zu geben habe. Wir sehen in beiderlei Geschichten mit großer Klarheit in die Art und Weise hinein, wie

---

1) Höchst wunderlich legt Hilgenfeld a. a. O., S. 709 diesen Zug des johanneischen Christusbildes aus. „Die menschliche Rührung, welche Jesus dabei bis zu Thränen empfindet, berührt den göttlichen Kern seines Wesens nur so, daß seine Gottheit über die bewegte Menschheit ergrimmt und dieselbe krampfhaft zusammenhält.“ War denn etwa diese Menschheit in Gefahr, über jener Rührung aus den Fugen zu gehen; oder wäre nach Johannes die Gottheit mit dem Elend des menschlichen Geschlechts so unsympathisch (vgl. Kap. 3, 16), um über das Mitgefühl der Menschheit Jesu mit demselben zu ergrimmen?

ihm diese Frage entsteht. In beiden Fällen ist es erbetene Krankenheilung, die ihm unerwartet zur Aufforderung der Todtenerweckung wird; in jenem hat er dem bittenden Jairus die Hülfe schon zugesagt, — soll er sie nun, da die Todesnachricht kommt, widerrufen? — in diesem gilt es, den Glauben der treuesten Jüngerinnen nicht zu Schanden werden zu lassen und in dem fast schon hoffnungslos gewordenen. Kampfe um Israel noch einmal durch ein großes Zeichen an Jerusalems verschlossenes Herzensthor anzuklopfen. Wir sehen zugleich in unserer Geschichte insonderheit, wie die vom Drange des messianischen Berufslebens dergestalt aufgedrängte Frage sich ihm beantwortet: indem er sie betend himmelwärts richtet, empfängt er die Erhörungsgewißheit, daß er das entflohene Leben werde zurückrufen dürfen; — durch welche Veranstaltung Gottes dies im gegebenen Falle ohne Unnatur möglich sei, danach hat er nicht geforscht, und **wir** würden heute vergeblich danach forschen. Aber darauf darf man doch aufmerksam machen, daß, wie die andern beiden Todtenerweckungen Jesu, so auch die des Lazarus sich noch innerhalb der unmittelbaren Nähe von Tod und Leben bewegt, in einer Region, in welcher ein noch nicht völliges Gelöstsein der Beziehungen von Leib und Seele immerhin denkbar ist. Die Kritik urgirt zwar das *ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν* der Martha mit großem Eifer, und zwar als eine vom Schriftsteller beabsichtigte Steigerung des Wunderbaren bis aufs Alleräußerste. Man verschweigt hiebei, daß, wie der Wortlaut bezeugt, der Eintritt der Verwesung nicht als eine objective Thatsache und Wahrnehmung, sondern als eine bloße vor verschlossenem Grab angestellte Voraussetzung berichtet wird, der Schriftsteller also jedenfalls in jener Bemerkung der Martha nicht eine objective Probe auf den Grad des Wunders, sondern eine letzte Reaction des Zweifels gegen den Glauben zum Ausdruck bringen will [1]). Und was den „vierten Tag" an-

[1]) **Keim** a. a. O., S. 389, ignorirt meine ganze vorgängige Ausführung über die Lazarusgeschichte, um über diese Erörterung des *ἤδη ὄζει* zu spotten. Er wird die Thatsache nicht wegspotten, daß dies *ἤδη ὄζει* durch das folgende *τεταρταῖος γάρ ἐστιν* nicht als eine Wahrnehmung, sondern als eine Schlußfolgerung der Martha charakterisirt ist. Weiterhin spottet er, daß ich „den Stein nicht sähe". Das soll wohl heißen, daß der Stein

geht, so hätte die Kritik sich vielmehr zu fragen gehabt, warum denn ihr Pseudo-Johannes nicht lieber vier Jahre oder Jahrhunderte anstatt vier Tage genommen, und einen längst Verstorbenen, längst Verwesten (vgl. Matth. 27, 52) zum Gegenstand seiner Dichtung gemacht habe. Da der Glaube gerade solche Todtenerweckungen am jüngsten Tag vom Messias erwartete, so hätte einer freien Tendenzdichtung, die nun einmal alles Ueberlieferte überbieten und jedes physikalischen Zweifels spotten wollte, nichts näher gelegen, als das Schlußwunder der Laufbahn Jesu an gebleichten Todtengebeinen geschehen zu lassen. — Fällt somit auch die Auferweckung des Lazarus in jenes Gebiet des echten Wunders, welches die echte Wissenschaft, ohne sich etwas zu vergeben, dem Glauben freilassen kann und muß, so wird für eine wahrhaft historische Kritik, d. h. für eine solche, die den religiösen Glauben nicht mit negativer Dogmatik präscribirt, auch hier kein Grund vorliegen, die Geschichtlichkeit und mit ihr die Echtheit unseres Evangeliums in Abrede zu stellen.

So bewegen sich die johanneischen Wunder nicht minder als die synoptischen auf der Linie des echt messianischen Bewußtseins und Berufslebens Jesu, nicht auf der Linie der geschichtslosen Logosidee. Die Ableitung aus letzterer widerlegt sich, wie schon oben bemerkt, einfach aus dem Kap. 11, 41. 42 bezeugten Umstand, daß diese Wunder erbetete sind. Aber auch was wir etwa von subjectiver Betrachtung des Evangelisten in seinen Wundererzählungen gewahren, führt durchaus nicht auf eine Gefährdung ihrer Geschichtlichkeit und auf die Logosidee als die Quelle ihrer dichterischen Erzeugung. Unserm Evangelisten eigenthümlich ist die Betrachtung der Wunder als symbolischer Vorgänge und als vom Vater für den Sohn abgelegter Zeugnisse. Was das erstere angeht, so ist es zwar übertrieben, wenn Keim sagt: „im vierten

---

vorm Grabe die Unmöglichkeit des Athmens in demselben und damit die Völligkeit des eingetretenen Todes beweise. Nun habe ich von keinem Scheintod des Lazarus gesprochen; aber wenn ich's gethan hätte, — das wäre doch ein wunderlicher Stein, den sich Keim vor das Grab denkt, der zwar nach Außen so durchlässig wäre, um den Verwesungsgeruch herauszulassen, nach Innen aber durchaus keine Luft zugelassen hätte!

Evangelium sind alle Wunder durch und durch Bilder von Ideen"; aber zugegeben, es wäre so, so hätte der Schriftsteller doch nur mit bewußter Reflexion eine Eigenschaft herausgehoben, die im Wesen des biblischen Wunders an sich liegt. Die biblischen Wunder sind, wie ihr gangbarster Name sagt, vor allem „Zeichen", Fingerzeige Gottes, im sinnlichen Gebiete gegeben, um ins geistliche hinüberzudeuten, und Jesus selbst macht diesen ihren Charakter geltend, indem er im leiblich-geistlichen Doppelsinn von seinen Werken redet und sich auf seine Heilungsthaten als Anzeichen des herbeigekommenen Gottesreiches beruft (Matth. 11, 2 f.; 12, 28). Nun wäre es ja möglich, daß der vierte Evangelist diesem Gesichtspunkt mit einseitiger Vorliebe nachgegangen wäre und nicht bloß die Auswahl seiner sieben Wundererzählungen nach einer gewissen ideellen Disposition vorgenommen, sondern auch im Einzelnen der besonderen Idee einen unwillkürlichen Einfluß auf Erinnerung und Darstellung eingeräumt hätte; von da bis zu einer Erdichtung dieser Erzählungen aus der Idee heraus bliebe noch ein weiter, unvermittelter Sprung, und wir erinnern uns aus unserer früheren Untersuchung, wie selbst Strauß es für das größte Mißverständniß erklären mußte, um der symbolischen Bedeutung der Wunder willen den Glauben des Evangelisten an ihre volle Realität zu bezweifeln. Demgemäß zeigt sich denn auch bei näherem Zusehen, daß der Evangelist mit seiner symbolischen Auffassung durchaus kein System durchgeführt hat. Erfährt die Speisungsgeschichte eine Art von symbolischer Explication, läßt sich erkennen, daß die Heilung des Blindgeborenen Christum als das Licht der Welt, die Auferweckung des Lazarus ihn als die Auferstehung und das Leben verkündigen soll, so werden dagegen die Zeichen zu Kana, die Erhörung des *βασιλικός*, das Meerwandeln ohne ein Wort symbolischer Deutung mitgetheilt. Ueberdies, als das „Leben", auch das Auferstehungsleben, hat sich Jesus bereits im fünften, als das Licht der Welt im dritten Kapitel dargestellt, so daß auch jene ausgedeuteten Wunder nicht wohl um der betreffenden Idee allein willen beigebracht sein können. So zeigt sich überall, daß dem Verfasser die symbolische Bedeutung der Wunder erst in zweiter Linie steht, die Thatsächlichkeit aber in erster, daß also die erstere, weit entfernt, die Erzeugerin der

Wunder zu sein, vielmehr die historische Wirklichkeit derselben voraussetzt. — Was das andere Eigenthümliche angeht, den Zeugnißcharakter der johanneischen Wunder, so ist es wahr, daß dieselben nicht sowohl wie die synoptischen als einfache Thaten der Liebe und Erbarmung auftreten, als vielmehr unter den Gesichtspunkt der Machterweisung, der thatsächlichen Bezeugung und Verherrlichung des Sohnes durch den Vater gestellt werden, und gewiß liegt auch hierin wieder, im Unterschied von der objectiven Einfalt der Synoptiker, ein charakteristischer Zug johanneischer Subjectivität. Nur daß derselbe, um gegen die Geschichtlichkeit des Erzählten geltend gemacht zu werden, den gewiß historisch begründeten synoptischen Gesichtspunkt ausschließen müßte und seinerseits nicht auch ein in der Natur der Sache begründeter sein dürfte! Sind die johanneischen Wunder, weil sie als Machterweisungen dargestellt werden, etwa keine Liebesthaten? Auch nicht die Erhörung des bedrängten Vaters, nicht die Heilung des Lahmen und des Blindgeborenen, nicht die Speisung der Fünftausend in der Wüste und die Zurückschenkung des entrissenen Bruders an die trauernden Schwestern? Und sind die synoptischen Wunder keine Machterweisungen, keine Zeugnisse des Vaters für den Sohn; z. B. jene Dämonenaustreibungen „durch Gottes Finger“ (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20), die auch den erbittertsten Feinden beweisen müssen ὅτι ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; oder die Heilung des Gichtbrüchigen, welche die Schriftgelehrten überführt, daß „des Menschen Sohn Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben“, oder die Stillung des Seesturms, welche den Eindruck hervorruft: „Was ist das für ein Mann, daß ihm Wind und Meer gehorsam sind?“ Der Begriff der Machterweisung liegt ja so sehr in der Idee des Wunders, daß δύναμις, Macht, Machtthat ein geläufiger Name desselben ist; wird aber diese Machterweisung von Johannes nicht sowohl auf den Sohn, als vielmehr auf den für den Sohn Zeugniß gebenden Vater zurückgeführt, so wird, wie schon oben bemerkt, die Vorspiegelung, als seien die johanneischen Wunder Ausflüsse metaphysischer Logosallmacht, desto mehr widerlegt. Gerade aber als Machterweisungen, als Thatzeugnisse des Vaters für den Sohn haben die johanneischen Wunder ihre wesentliche Bedeutung in

ihrer Thatsächlichkeit, und es ist, wie in unserer früheren Untersuchung ausgeführt worden, geradezu psychologisch unmöglich, daß unser Evangelist diese Zeugnisse, auf die er seinen eigenen Glauben gründete (Kap. 2, 11) und den Glauben seiner Leser gründen wollte (Kap. 20, 30. 31), diese Zeugnisse, durch deren Nichtbeherzigung er sein Volk gerichtet erachtete (Kap. 12, 37 ff.), anders als aus der vollsten Ueberzeugung von ihrer thatsächlichen Wahrheit, d. h. da sie aus der synoptischen Ueberlieferung meist nicht genommen sein können, aus persönlicher Erinnerung mitgetheilt hätte. So macht auch bei diesem großen Kapitel johanneischer Eigenthümlichkeit sich jene merkwürdige Subjectivität geltend, die den vierten Evangelisten von den drei synoptischen unterscheidet, aber als eine solche, die sich nur auf Grund objectiver Wahrheit und Erlebtheit seiner Mittheilungen verstehen läßt.

Wir kommen zu den Reden Jesu im vierten Evangelium, dem in Wahrheit schwierigsten Kapitel der johanneischen Frage. Hier waltet eine viel stärkere Differenz mit den Synoptikern als im Kapitel der Wunder; hier erst treten wir ganz in die eigenthümlich johanneische Welt ein und vernehmen formell und materiell eine ganz andere Tonart als in den drei ersten Evangelien; hier scheint sich namentlich im Selbstzeugniß Jesu, dem Hauptinhalt dieser Reden, trotz allem, was wir oben gesagt, doch ein ganz übermenschliches Selbstbewußtsein, ein Logosbewußtsein auszusprechen und so die Kritik zwar nicht hinsichtlich des ganzen, aber doch des halben Befundes des zweiseeligen Evangeliums Recht zu behalten. Gehen wir in dem guten Vertrauen, daß die Seele desselben doch nicht der pure principielle Selbstwiderspruch sein könne, unbefangen auf diese Schwierigkeiten ein.

Allerdings, schon die formalen Instanzen, die sich der geschichtlichen Auffassung dieser johanneischen Reden entgegenstellen, sind auf den ersten Eindruck fast überwältigend. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß — die Tischreden in Kap. 13 ausgenommen — nirgends der Anlaß und Rahmen einer synoptischen Lehrrede wiederkehrt: das läßt sich verstehen aus dem Vorsatz,

vielmehr zu ergänzen als zu wiederholen. Auch das dürfte unerheblich sein, daß einige Gespräche mitgetheilt sind, die ohne Zeugen geführt erscheinen (Kap. 3, 1f.; 4, 7f.): in Dingen der Lehre pflegten die Jünger offen zu fragen, und gerade der Lieblingsjünger könnte dergleichen in derselben traulichen Weise, die uns Kap. 13, 35 entgegentritt, nachträglich erkundet haben. Aber nun diese große und durchgreifende Verschiedenartigkeit des Styls, — des Styls im weitesten Sinne des Wortes! Bei den Synoptikern vorherrschend der kurze treffende und schlagende Spruch oder die sinnbildliche Erzählung, das Gleichniß; bei Johannes kein einziges durchgeführte Gleichniß, nur Ansätze zu solchen Bildreden ohne die Form wirklicher Erzählung; der bündige Spruch aber mindestens weit zurücktretend gegen längere Zeugniß- und Streitreden, welche von einer eigenthümlichen, kreisförmig auf gewisse Ausgangspunkte zurückkommenden Dialektik regiert werden. Wohl bringen auch die Synoptiker längere Lehr-, Streit- und Weißagungsreden; aber immerhin kennzeichnet dieselben eine bündige, volksthümliche, concrete Art und überall, wo der Zusammenhang und Fortschritt nicht erst vom Evangelisten geschaffen, sondern von Jesus selbst gegeben erscheint, eine greifbare Zweckmäßigkeit und lehrhafte Verständlichkeit. Die johanneischen Reden dagegen durchzieht ein geheimnißvoller, mystischer Ton; sie sind nach Baurs richtiger Bemerkung nicht sowohl Lehrreden als Zeugnisse, in denen sich der Redner mit den Hörern auseinandersetzt, und Zeugnisse von so großer Rücksichtslosigkeit auf deren Fassungskraft, daß Jesus durch dieselben eher abstoßen als anziehen zu wollen scheint. Wie wird ein Nicodemus, welcher schon den Elementargedanken der Wiedergeburt nicht bewältigen kann, durch immer höher aufgehäufte Geheimnisse gleichsam erdrückt; wie wird im sechsten Kapitel der Anstoß der Hörer am „Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu“ durch stets wiederholte Betonung des gleichen Räthsels fast provocirend gesteigert; wie war es möglich, daß die Juden so geheimnißvolle Anspielungen auf das künftige Sterben und Auferstehen des Messias wie Kap. 2, 19f. oder Kap. 12, 32 verstanden, und wenn sie sie unbedingt nicht verstehen konnten, wozu werden sie ihnen gegeben? Wir reden hier noch nicht von der thematischen und sonstigen materialen Verschiedenheit dieser Jesusreden von den synop-

tischen; auch nur rein formal genommen kann es keine Frage sein: der Eindruck der Authentie ist entschieden auf synoptischer Seite; die Popularität, die unnachahmliche geistvolle Einfalt, die pädagogische Zweckmäßigkeit, die durchgängige Anschließung an die concreten Zustände und Bedürfnisse wie des Volkes und Zeitalters, so der einzelnen Individuen, endlich die offenbare Allmählichkeit, in der bestimmte, bei Johannes von Anbeginn fertige Dinge, namentlich die offene Messiaserklärung und der Gedanke des messianischen Opfertodes, sich vor unseren Augen entwickeln, läßt keinen Augenblick ernstlich daran denken, die synoptische Aeußerungsweise Jesu auf Grund und zu Gunsten der johanneischen zu beanstanden, welche in allen diesen Punkten unverkennbar zurücksteht. Dazu kommt eine Reihe von Spuren, welche dem wirklichen Gehaltensein dieser Reden aus ihnen selbst heraus widerstreiten. Wenn die öffentlichen Reden Jesu in Jerusalem Bezug nehmen auf Thaten und Worte, welche zwar im Buche kürzlich vorhergegangen, im Leben aber schon seit Monaten verklungen waren (Kap. 7, 21; 10, 26); wenn der Evangelist zuweilen, als vergäße er, daß nicht er selbst zu reden habe, Jesum von sich wie von einer dritten Person reden läßt (Kap. 3, 16; 17, 3); wenn eine dieser Jesusreden ohne jede geschichtliche Veranlassung lediglich als ein Summarium der Predigt Jesu auftritt (Kap. 12, 44 ff.), so läßt sich nicht wohl verkennen, daß diese Reden jedenfalls die formelle Authentie der synoptischen nicht besitzen, vielmehr in einem weitgehenden Sinne Schöpfungen des Evangelisten sind. Und das wird schließlich bestätigt durch zwei Thatsachen, denen kein Unbefangener sich entziehen kann: einmal, daß der großen Unähnlichkeit dieser Jesusreden mit den synoptischen laut Ausweis des ersten johanneischen Briefes eine ebenso große Aehnlichkeit mit dem eigenen Sprachgebrauch und Predigtstyl des Evangelisten parallel läuft, und dann, daß derselbe auch dem Täufer Johannes, dessen originale Tonart wir aus den Synoptikern kennen, eine ganz ähnliche Redeweise wie seinem Jesus geliehen hat.

Was folgt nun aus diesen Wahrnehmungen, hinsichtlich deren wir der Kritik unbedingt beipflichten müssen? Doch noch keineswegs, daß der Evangelist seine Jesusreden aus der Logosidee oder überhaupt aus seinen eigenen Ideen heraus erdichtet und dem

Herrn in den Mund gelegt habe. Wenigstens als Möglichkeit wird man es doch stehen lassen müssen, daß hier ein persönlicher Schüler Jesu aus Motiven, die weiterer Untersuchung anheimfallen, seine wirklichen Erinnerungen in die Schmelze seines individuellen, aber vom Herrn erweckten und erfüllten Geisteslebens geworfen und aus derselben in neuen Formen wieder hervorgebracht habe, so wie Gedächtniß, Nachdenken, Vorliebe für gewisse Lehrstücke, Rücksicht auf die Bedürfnisse seines Leserkreises, erwachsene und gereifte Gesamtauffassung der Person und des Werkes Jesu, endlich künstlerisches Geschick und Ungeschick im schriftstellerischen Gestalten in ihrer allseitigen Mischung es ihm geboten und gestatteten. Und wie, wenn diese Möglichkeit wider die andere, die wir in abstracto auch anerkennen, wider den Verdacht freier Erdichtung — auch abgesehen von den Ergebnissen unserer früheren Untersuchung — sich zur Wahrscheinlichkeit, zur wissenschaftlichen Nöthigung erheben ließe? An und für sich — was ist das Unwahrscheinlichere: daß der Evangelist diese Reden aus echten Elementen apostolischer Erinnerung gebildet, oder daß er — wie Baur will — im Drange, die ihn bewegenden höchsten christlichen Ideen auszusprechen, hiezu lediglich die Form geschichtlicher Jesusreden als die „schicklichste" gewählt habe? Die „schicklichste" Form, seine eigenen Ideen vorzutragen, wäre denn doch die gewesen, sie im eigenen Namen auszusprechen, nicht aber sie dem Heilande anzudichten, und uns dünkt, daß einen wirklichen Christen eine unüberwindliche Scheu und Ehrfurcht von letzterem hätte abhalten müssen. Auch Paulus hatte neue und große Ideen durchzufechten, welche er gewiß war, materiell der Person, dem Werke, dem Geiste Christi zu entnehmen, und es ist ihm nicht einmal das in den Sinn gekommen, sie als vom Himmel her vernommene Belehrungen Christi geltend zu machen. — Dann aber, wie vieles in den johanneischen Christusreden spricht doch — bei allem, was ihnen an formaler Treue abgehen mag — für ihre materielle Authentie. Was schon de Wette inmitten aller kritischen Scrupel, von denen er voll war, geltend gemacht hat, daß diese Reden hin und wieder „in mehr als irdischem Brillantfeuer leuchten", das hat unter den neueren Gegnern des Evangeliums doch auch Keim empfunden. „Man hat auch hier", sagt er, „alte und neue gedrungene, tief-

sinnige Spruchreden Jesu, mitunter ganz gelegentlich eine reichliche Bildersprache, dann wieder dialektische Schärfe und Meisterschaft, und herrliche, erhabene, geistreiche, süße Kundgebungen Jesu allenthalben" [1]): ja, wie ist denn der Logosromandichter des zweiten Jahrhunderts, der nur mit synoptischem Material arbeitete, zu diesen Kleinodien gekommen? — Ferner, je mehr man in manchen dieser Gespräche die dramatische Lebendigkeit, die psychologische Angemessenheit der Rede und Gegenrede vermißt, umsomehr muß dieselbe da, wo sie fühlbar waltet, nicht der schriftstellerischen Kunst des Verfassers (die sich als solche gleichmäßiger bezeugen müßte), sondern der Lebendigkeit seiner Erinnerung zugeschrieben werden. So z. B. (im Unterschiede von solchen Darstellungen, in denen er nicht sowohl Einzelscenen bringt, als Verschiedenartiges und Zusammengezogenes in Einen Rahmen faßt) im Gespräch mit der Samariterin, den Verhandlungen mit dem Blindgeborenen, dem Zwischenfall mit Petrus bei der Fußwaschung, dem Verhör vor Pilatus; lauter Scenen, in denen von der Behauptung Scholtens, daß man in den johanneischen Gesprächen fast nie die Charaktere der sprechenden Personen unterscheiden könne, das Gegentheil augenscheinlich ist. — Auch die vielberühmte Gleichartigkeit der Rede Jesu und des eigenen Styls des Evangelisten, sowie die Unähnlichkeit zwischen der johanneischen und der synoptischen Redeweise Jesu oder des Täufers ist doch nicht so ganz uneingeschränkt. Jene eigenthümliche monotone Dialektik des ersten johanneischen Briefes, welche fast immer vom Satz zum Gegensatz und von diesem zu einer Modification des ersten Satzes fortschreitet, findet sich nicht so in den Jesusreden des Evangeliums; dagegen ist oft und mit Grund erinnert worden, wie die erhabene Selbstbetrachtung und Selbstbezeugung Jesu Matth. 11, 25—30 einen ganz johanneischen Eindruck mache, also eine Tonart der Rede Jesu bezeuge, die bei ähnlichen Anlässen gewiß des öftern vernehmbar geworden. Und was die Rede des Täufers Kap. 3, 27—36 betrifft, so treten in ihr hinter allem johanneischen Colorit doch auch wieder ganz originelle Elemente hervor, welche dem synoptischen Täufer ähnlicher sehen als dem Verfasser des Evangeliums: nirgends sonst

---

[1]) Keim a. a. O., Bd. II, S. 107.

im Evangelium spricht sich der Gedanke aus, daß Jesus seine Offenbarungen dem ihm „von Gott gegebenen Geiste" verdanke (V. 34), und nirgends außer hier im Munde des neuen Elias tritt im Evangelium die Idee des Zornes Gottes auf (V. 36).

Nun noch eine Reihe von anscheinenden Kleinigkeiten, die doch eine große Tragweite haben. Kap. 2, 19 wird ein Wort Jesu berichtet, das in den Synoptikern die Zeugen vor dem Gericht des Kajaphas als echt bekunden. Da sie es aber offenbar verdreht anführen, woher hat Johannes die angemessene Fassung samt dem bei ihm allein berichteten geschichtlichen Anlaß des Wortes? — Kap. 3, 3—5 erhalten wir einen Ausspruch über Wiedergeburt, der in den Synoptikern keinerlei formelle Parallele hat und den Jesus nichtsdestoweniger gethan haben muß, denn er klingt im ganzen Urchristenthum wieder (Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3 u. 2, 3. Tit. 3, 5); und wir erhalten ihn in einer Form, aus der man einen ursprünglicheren, einfacheren Ausdruck noch durchhört; — der Evangelist hat aus dem *ἀναγεννηθῆναι*, „wiedergeboren werden", ein *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, „von oben geboren werden" gemacht, während doch die Antwort des Nicodemus V. 4 nur auf jenen, nicht auf diesen Begriff paßt. Ist hier das Verfahren des Evangelisten, unerdichtete Aussprüche Jesu unter kaum bewußter Einmischung seiner eigenen Auslegung mitzutheilen, nicht mit Händen zu greifen? — Kap. 13, 20 steht in den Tischreden des letzten Abends ganz abgerissen ein auch bei den Synoptikern vorkommender Spruch. Man kann unmöglich annehmen, Johannes habe ihn aus den Synoptikern entlehnt, denn es läßt sich im Zusammenhang keinerlei Motiv dazu einsehen; wollte Johannes Sprüche aus den Synoptikern entlehnen, warum so spärlich, und warum diesen hier an einer Stelle, wo er nichts leistet, sondern nur unterbricht? Dieser Spruch in dieser Stellung erklärt sich schlechterdings nur aus der Erinnerung, daß er wirklich ebendamals geredet worden. — Kap. 18, 9 findet der Evangelist ein Wort des hohenpriesterlichen Gebetes (Kap. 17, 12) darin „erfüllt", daß Jesus bei seiner Gefangennehmung für die Freilassung seiner Jünger eintritt. So war ihm solch ein Ausspruch Jesu wie ein Wort der [alttestamentlichen] Schrift. Kann er auf diesem Standpunkt solch ein

Wort, — kann er dann Jesusworte überhaupt erfunden haben? In diesem Falle umsoweniger, als dasselbe offenbar einen anderen und tieferen Sinn hat als den, in welchem er es für erfüllt nimmt. — Und das führt uns schließlich auf eine Beobachtung, die bereits Bleek gemacht hat, die wir aber um ihrer apologetischen Bedeutung willen nicht umhin können, hier zu wiederholen. Der Evangelist hat Kap. 2, 19 u. 12, 32 Jesusworte, die er allein mittheilt, offenbar in einer Weise ausgelegt, die dem ursprünglichen, einfach historischen Sinne derselben nicht entspricht Das Wort vom Auflösen und Wiederbauen des Tempels, d. h. von der durch die Hierarchie getriebenen Verwüstung und durch Ihn zu bringenden Herstellung des Gotteshauses auf Erden, der wahren Gottesverehrung, wie sie im Tempel zu Jerusalem ihre Stätte und symbolische Erscheinung hatte, deutet er auf den im gewaltsamen Tode zu brechenden und aus diesem Tode herzustellenden Leib Jesu, während nach Apg. 6, 14 ein Stephanus dasselbe Wort im historisch-richtigen Sinne verstanden zu haben scheint [1]). Ebenso legt er nach seiner auch sonst sich bezeugenden Neigung, Aeußerliches mystisch-symbolisch zu nehmen (vgl. Kap. 19, 34 f.), die Rede Jesu Kap. 12, 32 von seiner bevorstehenden Erhöhung, d. h. Verherrlichung, von der Erhöhung an's Kreuz aus, und macht durch beide Auslegungen Jesusworte, welche in ihrem natürlichen Sinn für die Hörer wohlverständlich und der Situation angemessen sind, für die, welchen sie zunächst gelten, unfaßlich und überhaupt historisch unmöglich. Kann der Evangelist

---

[1]) Allerdings nimmt sich Baur (a. a. O., S. 137) der johanneischen Deutung der Stelle wider Lücke an, ja er macht in einer Weise, die bei seiner bekannten Denkart nur den peinlichsten Eindruck hervorrufen kann, diesem Exegeten Vorhaltungen darüber, daß er einem Apostel das Mißverständniß eines Jesuswortes zutraue. Natürlich „muß man zugeben, daß Jesus so nicht reden konnte"; der Eifer um die Unfehlbarkeit der Apostel entspringt also der Sorge, ein Beweisstück der Nichtapostolicität des Evangeliums einzubüßen. Das Beste aber ist, daß Baur selbst hinterher auf die von Lücke vertheidigte richtige Deutung des Wortes zurückkommen muß, — „was Jesus (Joh. 2, 19) vom Tempel seines Leibes sagt, ist Matth. 26, 61 vom wirklichen Tempel gesagt", und „irgend eine Beziehung des Ausspruches Kap. 2, 19 auf den wirklichen Tempel möchte im Zusammenhang der Stelle liegen".

selbsterfundene Jesusworte mißverstanden und mißdeutet haben? Ist seine dem geschichtlichen Sinne nach fehlgehende Auslegung nicht der schlagendste Beweis, daß er solche Worte nicht aus sich selbst hat?

Was die mitgetheilten Reden des Täufers angeht, so findet sich in denselben doch nur ein und der andere Punkt, der ernstlichen Anstoß erregen kann, nämlich daß jener die Präexistenz des Messias ausgesprochen (Kap. 1, 15 u. 30) und den Opfertod Jesu (Kap. 1, 29 u. 36) geweißagt haben soll. Das letztere nun ist allerdings historisch unmöglich, nicht bloß weil die Juden von einem leidenden Messias notorisch nichts wußten und Jesus selbst nach den Synoptikern erst allmählich zur Erkenntniß seiner Leidens- und Todesbestimmung hindurchdrang, sondern noch mehr darum, weil diese prophetisch gewonnene Erkenntniß den Täufer von einem Aergerniß an Jesu still-demüthigem Gange, wie er es Matth. 11, 2—6 verräth, unbedingt hätte abhalten müssen. Aber auch hier dürfte ein echt historisches Wort zu Grunde liegen, das lediglich durch eine spätere Ausdeutung ex eventu die Beziehung auf den Opfertod Jesu erhalten hat. Als Jesus an den Jordan kam und von Johannes die Taufe begehrte, nicht im Bewußtsein eigener Sünde und Schuld, sondern lediglich als ein echter Gottesknecht seines Volkes Schuld und Sünde auf dem Herzen und ins Taufwasser tragend, als wäre es eigene, da muß dem Täufer ein Einblick in dies wundersame Herz sich aufgethan haben, jener Einblick, der ihn zu dem Ausruf Matth. 3, 14 veranlaßte: „Ich hätte nöthig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ Wenn er nun diesen Eindruck nachher in irgend einem ahnungsvollen Worte gegen seine Schüler aussprach, das an Jesajah 53 anklingend von einem unschuldigen Gottesknecht oder Gotteslamm, von einem [Auf-dem-Herzen-] Tragen fremder Sünde redete, wie hätte unser Evangelist nach seiner Kap. 2, 19 u. 12, 32 sich bekundenden Art dieses Wort nach dem Tode Jesu und im Glauben an dessen stellvertretend-sühnende Bedeutung nicht im Sinne einer Weißagung desselben auslegen und ausprägen sollen? Ebenso würden wir uns die Präexistenzaussagen des Täufers zurechtlegen dürfen, als durch die nachmalige Christologie des Evangelisten bedingte Auslegungen und Ausprägungen eines dunklen Propheten-

wortes von dem „mir Vorausgekommenen“ (ἔμπροσθέν μου γεγονώς), ja „immer Vorausgewesenen“ (πρῶτός μου), aber hier bedarf es der Annahme einer späteren Eintragung nicht einmal. Da die Präexistenz des Messias auf Grund von Dan. 7, 13 eine auch im Buche Henoch vorliegende, also im vorchristlichen Judenthum nachweisliche ist, so macht es nicht die geringste Schwierigkeit, sie dem Täufer zuzutrauen, wenn auch in den sehr kurzen und rein-populären Mittheilungen, welche die Synoptiker aus seiner Predigt machen, nichts davon vorkommt. So erklärt sich das johanneische Bild des Täufers auch in seinen auffallendsten Zügen auf Grund historischer Erinnerung, und wenn es in seiner Reduction auf den Einen Charakterzug des Wegweisers zu Christo [1]), in der Mischung offenbar origineller und wiederum ganz johanneischer Begriffs- und Sprachelemente allerdings als ein stark subjectivirtes erscheint, so kommen wir doch auch von ihm aus immer nur auf den energisch-subjectiven Darsteller innerlichst verarbeiteter Erinnerungen, nicht auf den freien Erfinder bloßer Sinnbilder von Ideen. Welch ein besonderes Interesse hätte denn auch für eine nachgeborene christliche Generation, für einen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts der längst verklungene Täufer haben sollen, um ihm in einem Leben Jesu eine über das synoptische Maß so weit und hoch hinausgreifende Stellung zu geben? Die so viel reichlicheren Mittheilungen des vierten Evangeliums aus dem Munde des Vorläufers erklären sich nur aus persönlicher Erinnerung und persönlicher Pietät des Verfassers.

Die Reden Jesu selber anlangend, so erscheinen sie wie bei Matthäus in wenige große Compositionen vereinigt, in deren jeder bei aller Freiheit der Behandlung doch ein geschichtlicher Anlaß und Boden sich zu erkennen gibt. Das Gespräch mit Nikodemus kann ja in dieser Gestalt nicht geführt worden sein; der Evangelist hat es — ähnlich wie Matthäus die historische Bergpredigt — zu einer Art von Programm der ganzen von ihm mitzutheilenden Heilsverkündigung Jesu gestaltet und daher in ihm vor allem — und je weiter er kommt, umsomehr — wirkliche Jesusgedanken in johanneische Predigtsätze unwillkürlich übersetzt. Aber die geschicht-

---

1) Vgl. oben S. 75.

lichen Elemente der Situation, die Reichspredigt, in der Johannes der Täufer und Jesus zusammenstimmten, die Wassertaufe, die der erstere vollzog, und die Geistestaufe, die er vom Messias verhieß, die Sinneserneuerung (Wiedergeburt) als Sinn dieser Taufe und Bedingung des Reiches Gottes, — die natürlichsten Themata, welche damals zwischen Jesu und einem jüdischen Schriftgelehrten verhandelt werden konnten, blicken noch überall wohlerkennbar durch, und selbst die schließliche Rede vom messianischen Gericht ist ja nur eine Auslegung, welche Jesus einem wesentlichen Stück der Täuferpredigt gibt (vgl. Matth. 3, 12). — Die Rede des fünften Kapitels hat ihren geschichtlichen Ausgangspunkt an dem — durch Matth. 11, 25 nöthigend vorausgesetzten — Versuche Jesu, die „Weisen und Klugen" seines Volkes, die in Jerusalem sitzenden „Meister in Israel" für das in Galiläa entwickelte Evangelium zu gewinnen; ihre Berührungspunkte mit der Rede Matth. 11, 7—19, welche von Matthäus nur irrigerweise nach Galiläa verlegt sein dürfte (vgl. V. 7 mit Matth. 3, 5), sind auch kritischen Augen aufgefallen [1]). Zwei dieselbe Epoche in der synoptischen Darstellung kennzeichnende Gesichtspunkte durchziehen sie, der Rückblick auf die Tage Johannis des Täufers, deren ernste, hohe Bedeutung mit der Leichtfertigkeit und Unempfänglichkeit der Zeitgenossen scharf contrastirt (vgl. V. 33—35 mit Matth. 11, 7 f. u. 16 f.), und der an die Stelle der anfänglich verkündeten bloßen Reichsnähe getretene Gedanke der bereits eingetretenen Reichsgegenwart mit ihrer weltgerichtlichen Consequenz (vgl. V. 20—30 mit Matth. 11, 2—6 u. 11—15; insonderheit Joh. 5, 25 mit dem *καὶ νεκροὶ ἐγείρονται* Matth. 11, 5). — Die Rede des sechsten Kapitels umfaßt im Rahmen Einer Synagogalpredigt ein Kapitel der Lehre Jesu, das eine ganz neue Phase seiner Lehrentwickelung und darum ein volles Halbjahr seines Lehramtes vertritt [2]). Es ist der Gedanke

---

1) Vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 386 Anm.

2) Denn am Anfang stehen wir bei der Speisung, d. h. in der Nähe des Osterfestes (Kap. 6, 4), am Schluß dagegen bei dem Bekenntniß des Petrus, d. h. in der Nähe des Abschieds von Galiläa (Matth. 16, 13 f. 21 f.), der nach Joh. 7 am Laubhüttenfeste geschah.

der beseligenden inneren Selbstmittheilung Jesu, wie sie auch Matth. 11, 27—30 als Predigtthema Jesu hervortritt. Dieser Gedanke scheint im Anschluß an die Speisungsgeschichte und im Gegensatz zu der erhofften sinnlich-messianischen Befriedigung zuerst in Galiläa zum Ausdruck gekommen zu sein, um später in der Abendmahlseinsetzung unter Hinzunahme der Idee des Opfertodes sein abschließendes Denkmal zu finden, und nun hat Johannes den ganzen zwischen beiden Punkten liegenden Ideengang der messianischen Predigt hier an Einen Predigtanlaß angeknüpft. — Ebenso sind die jerusalemischen Streitreden Kap. 7—10 summarische Darstellungen der großen Auseinandersetzung, die sich in Jesu letzten Zeiten zwischen ihm und den Männern von Jerusalem vollzogen haben muß und von der uns die Synoptiker nur einzelne, wiewohl formell authentischere Bruchstücke bieten. Die beiden großen, von den Streitenden wider einander gewendeten Themata, der Widerspruch seines Messiasthums mit den volksthümlichen Erwartungen, und die tieferen, auf sittlich-religiösem Gebiete liegenden Motive, aus denen sie sein geistliches Messiasthum nicht verstehen und annehmen wollen, sind überall mit Händen zu greifen. — In den Abschiedsreden endlich hat der Evangelist in ähnlicher Weise, wie Matthäus Kap. 10 an die Instructionsworte, an wirkliche Abschiedsworte jenes Abends alles angeschlossen, was er Inhaltsverwandtes aus dem vertrauten Verkehr der letzten Zeiten mitzutheilen hatte, und dann doch im hohenpriesterlichen Gebete die Erinnerung einer unvergeßlichen Stunde in menschenmöglicher Treue wiedergegeben.

Allerdings, die schriftstellerische Verarbeitung, welche die Aussprüche Jesu bei der Entwerfung dieser Reden erfahren haben, ist eine ungleich stärkere als bei Matthäus, und mit ihr hängen nun formale Unvollkommenheiten zusammen, welche den Eindruck der Ungeschichtlichkeit wesentlich mithervorrufen. Vor allem die Impopularität der Jesusrede. So gewiß es Stufen gegeben haben wird in der Faßlichkeit seiner Verkündigung, und so gewiß ein majestätisches Bewußtsein in seinen Aeußerungen nicht immer gemeinverständlich sein kann, so ist doch der Unterschied zwischen den synoptischen und den johanneischen Reden in dieser Hinsicht zu durchgreifend, um nicht wesentlich auf Rechnung des Evangelisten

zu kommen. Indem er in höherem Maß und höherem Styl als die Synoptiker erzählend lehren, die Geschichte Jesu zu einer großen Predigt für ein nachgeborenes, bereits christianisirtes Geschlecht verwerthen will (Kap. 20, 31), hat er die Reden Jesu so ausgewählt und wiedergegeben, wie sie den Bedürfnissen und Anknüpfungspunkten nicht sowohl der Hörer Jesu als vielmehr seiner eigenen Leser entsprachen und so das stete Mißverständniß, mit welchem die Juden diesen Reden gegenüberstehen, allerdings gewissermaßen literärisch verschuldet. Darum ist doch dies stete Mißverstehen gewiß nicht seine tendenziöse Erdichtung, sondern die nur vielleicht etwas monotone Wiedergabe des Totaleindrucks, den er von der geistigen Stellung seines Volkes zu Jesu in der Seele behalten; denn daß Jesus dem jüdischen Volke seiner Zeit im Großen und Ganzen unverstanden geblieben ist, das leidet ja auch nach den Synoptikern und nach dem Ausgang am Kreuz keinen Zweifel. — Eine andere Eigenheit der johanneischen Reden ist es, daß gewisse Aussagen Jesu in ihnen unpragmatisch und unpsychologisch verfrüht sind. Während die Synoptiker deutlicher einen inneren Fortschritt der Lehre Jesu erkennen lassen, namentlich zunächst die Himmelreichspredigt in ihr vorwaltet und erst allmählich, gegen Ende der irdischen Laufbahn, das messianische Selbstzeugniß und die Todesweißagung Jesu auftritt, hält Jesus nach Johannes von Anfang an mit den größten Selbstaussagen, auch direct messianischen, nicht zurück, behandelt auch die Heilsnothwendigkeit seines Todes von Anbeginn als feststehende Sache. Es kann keine Frage sein, daß hier die größere historische Treue bei den Synoptikern ist; sie haben den verhältnißmäßig späten Moment, in welchem Jesus sich vor seinen Jüngern offen zum Messiasnamen bekannte und zugleich von der Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens mit ihnen zu reden begann, deutlich und unwidersprechlich fixirt (Matth. 16, 13—28). Aber die Abweichung des vierten Evangeliums von dieser Darstellung ist weder so groß noch so bedenklich, als es auf den ersten Blick scheint. Auch nach den Synoptikern hat Jesus das messianische Bewußtsein von seiner Taufe an in sich getragen; die Versuchungsgeschichte, die Selbstbezeichnung als „Menschensohn", die großen Erklärungen der Bergpredigt setzen dasselbe voraus, die hellsehenden Besessenen lesen es in seiner

Seele, der Glaube, daß er der „Sohn Davids" sei, ist bis zum blinden Bettler von Jericho, bis zur heidnischen Kananiterin gedrungen. Wenn er gleichwohl bis zuletzt mit dem offenen Bekenntniß jenes so mißverständlichen und gefährlichen Namens zurückhält, so hindert das doch nicht große indirecte Bezeugungen jenes Bewußtseins wie Matth. 9, 6; 11, 27; 12, 8. Wesentlich ebenso bei Johannes, wo ihn noch Kap. 10, 24 in Jerusalem die Juden umringen und fragen: „Wie lange hältst du unsere Seelen in Spannung? Bist du der Messias, so sage es uns frei heraus", — zum sicheren Zeugniß, daß er es ihnen bis dahin nicht frei herausgesagt hat (vgl. Kap. 8, 25); auch hier sind alle die vorausgegangenen hohen Selbstaussagen doch nur indirect messianischer Natur, die einzige Kap. 4, 26 ausgenommen, die sich aus dem unpolitischen Charakter der samaritischen Messiasidee, welche hier die unter den Juden gebotene Zurückhaltung wegfallen ließ, rechtfertigen dürfte. — Was andererseits den Todesgedanken angeht, so bezeugt die synoptische Gethsemanegeschichte, daß derselbe dem Herrn noch bis zuletzt wieder fraglich werden konnte, also unmöglich ihm von Anfang an so fertig in der Seele gelegen haben kann, wie Johannes Kap. 2, 21; 3, 14; 6, 51 f. voraussetzt. Indeß auch die Synoptiker lassen Jesum verhältnißmäßig früh von seinem Scheiden reden (Matth. 9, 15) und trauen ihm ein ganz fertiges Bewußtsein von den Einzelumständen desselben zu (Matth. 12, 40; 16, 21): die spätere auf das Geschehene zurückschauende Betrachtung vermochte sich's auf Grund der erkannten Nothwendigkeit dieses Ausganges nicht mehr anders zu denken. Wie natürlich nun, daß ein Evangelist, der ohnedies vom Vorherwissen Jesu, wie wir oben sahen, die hochgespannteste Ansicht hegt, und der die längeren Jesusreden weniger nach chronologischen als nach inhaltlichen und praktisch-lehrhaften Motiven componirt, hierin die Synoptiker noch einigermaßen überholt? Dabei können wir noch deutlich erkennen, wie er zu jenen Verfrühungen der Todesweißagung kommt. Kap. 2, 19 ist es, wie schon ausgeführt, eine spätere mystische Deutung, vermöge deren er sie in ein andersgerichtetes Jesuswort erst hineingetragen hat, und derselbe Fall dürfte Kap. 3, 14 vorliegen, wo die „Erhöhung des Menschensohnes" ohne Zweifel ebenso wie Kap. 12, 32 ursprünglich seine

schließliche Verherrlichung bedeutet hat und erst durch den Mittelgedanken der Kreuzeserhöhung Kap. 12, 33 zur Todesweißagung geworden ist. Kap. 6, 51 f. aber ist es die an sich mit dem Tode Jesu gar nichts zu schaffen habende Rede vom Lebensbrod, die den Evangelisten veranlaßt hat, in einer sachlich allerdings berechtigten geistvollen Combination die erst in der Abendmahlseinsetzung von Jesu ausgesprochene Idee des Brechen- und Vergießenlassens seines Leibes und Blutes heranzuziehen und zur weiteren Durchführung jener Bildrede zu verwerthen. So stoßen wir allerdings auch hier auf große Freiheiten und formale Unvollkommenheiten eines Evangelisten, der den Schatz seiner Erinnerungen nicht nach streng chronistischer Methode und mit mehr Rücksicht auf seine eigenen Leser als auf Jesu erste Hörer reproducirt, aber mit nichten auf die Erfindungen eines Logosromandichters, der, von geschichtlichen Rücksichten und Grundlagen losgelöst, nur selber durch die Maske Jesu reden und lehren wollte.

Wir kommen zum Materiellen der Lehre Jesu nach Johannes. Hier zuallermeist scheint auf den ersten Blick eine ganz andere geistige Welt sich aufzuthun als bei den Synoptikern, eine andere nicht nur im Sinne des unschuldigen Unterschieds und der wechselseitigen Ergänzung, sondern auch der Ausschließung, des Widerspruchs. Dort die Reich-Gottes-Lehre in ihren mannigfaltigen Formen, als Ankündigung der Reichsnähe, als Entwickelung der Reichsidee, als Predigt der zum Reiche erforderlichen Gerechtigkeit, endlich als Weißagung der Reichsvollendung in der Wiederkunft des Messias: hier in mystischer Monotonie das Zeugniß vom „ewigen Leben“, von dem Gottessohne, in dem es erschienen ist, und von dem Geiste, in dem er es ausgießen will. Dort Lehre Jesu im vollen Anschluß an die mannigfaltigen Anläße in Volk und Zeit: hier Lehre von Christo in majestätischer, für Volk und Zeit oft unfaßlicher Höhe. Aber nun fragt sich's doch, ob Johannes nicht auch hier, wie in seinen erzählenden Mittheilungen, so in den lehrhaften, im freien großen Style Ergänzer ist; ob beiderlei Darstellung, um ein befriedigendes Ganze zu bilden, sich nicht wechselseitig fordert. So sehr die synoptische Jesuslehre in ihrer Unmittelbarkeit, Volksthümlichkeit und genialen

Einfalt sich uns als echt empfiehlt, das ist doch bei näherem Zusehen nicht zu verkennen, daß sie Lücken aufweist, welche weitere Ausführungen heischen. So hat z. B. auch nach Matthäus und Lukas Jesus vom heiligen Geiste gelehrt (vgl. Matth. 12, 31. 32. Luk. 12. 10), ihn den Jüngern nach seinem Abschied verheißen (Matth. 10, 20. Luk. 24, 49), und wiederum in dieser Geistessendung, wie sie schon von der Täuferpredigt her (Matth. 3, 11) ein unumgängliches Thema messianischer Verkündigung bildete, seine eigene verklärte, unverlierbare Gegenwart angeschaut und zugesagt (Matth. 18, 20; 28, 20). Aber hätte er über das alles nicht mehr als diese paar verlorenen synoptischen Andeutungen gegeben, wie hätten die Jünger seinen Sinn zu fassen, und die Gemeinde einen Glauben an den heiligen Geist neben dem an den Vater und den Sohn zu entwickeln vermocht? Der synoptische Bericht fordert also geradezu eingehendere, geflissentlichere Mittheilungen, wie die johanneischen Abschiedsreden — wenn auch in freier Zusammenfassung eines ganzen nicht bloß einmal behandelten Lehrkapitels — sie bieten. — Ebenso hat es doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Gedanken, wie sie in der Abendmahlsstiftung Gestalt gewinnen, aber bis dahin bei den Synoptikern fast ohne alle Vorbereitung sind, in Wirklichkeit nicht so völlig unvermittelt und dadurch für die Jünger unverständlich gewesen sind, wie sie sich jetzt ausnehmen. War auch der Gedanke des Opfertodes als der Vorbedingung seiner Lebensgemeinschaft mit den Seinen für Jesum selbst ein neuer, den er schwerlich vorher lehrhaft zu entwickeln vermocht hatte, so doch nicht der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit ihnen überhaupt. Er lag seiner ganzen Jüngersammlung und Nachfolgeforderung zu Grunde, er war die allein genügende Antwort auf die unumgängliche Frage: „Wie werde ich des von dir verkündigten Himmelreiches als eines bereits gegenwärtigen theilhaftig"; und wenn diese Frage unmöglich ohne ausdrückliche Antwort bleiben konnte, so müssen auch Reden, wie die von Christo dem Brode des Lebens, oder von Christo dem Weinstock (Joh. 6 u. 15), die im synoptischen Vorrath höchstens an dem einsamen „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid" eine Sachparallele haben, zu dem echten, geschichtlichen Bestande der vertrauten Jüngerreden Jesu gehören, wenngleich dem vierten

Evangelisten in ihrer Wiedergabe Text und Auslegung unwillkürlich zusammengeflossen sein mag. — Vor allem aber kann doch auch nach den Synoptikern die Lehre Jesu nicht ohne irgendwelche Entfaltung einer „Lehre von Christo" geblieben sein, so gewiß das messianische Selbstbewußtsein Jesu auch bei ihnen von Anbeginn den Hintergrund aller Himmelreichspredigt bildet und zu seiner Zeit — im Jüngerkreise jedenfalls von Matth. 16, 13—20 an — nothgedrungen auch in den Vordergrund der Erörterung getreten ist (vgl. Matth. 21, 15—16. 37—38; 22, 2 u. 42). Tritt nun gleichwohl das messianische Selbstzeugniß bei ihnen äußerst spärlich auf, viel spärlicher, als wir nach der schließlichen Verurtheilung Jesu eben auf dies Selbstzeugniß hin erwarten durften (Matth. 26, 63; 27, 40 u. 43), bei Johannes dagegen um so reichlicher, so ergibt sich auch hier wieder ein nothwendiges Ergänzungsverhältniß, und zwar in diesem Falle um so natürlicher, als die Zeit des Lebens Jesu, der das messianische Selbstzeugniß als ausdrückliches auch nach den Synoptikern fast ausschließlich angehört, die letzten sechs Monate vor seinem Tode, bei jenen vermöge ihrer einseitig galiläischen Hauptquelle am spärlichsten weggekommen ist, während sie bei Johannes (eben vermöge seiner ergänzenden Tendenz) den Hauptgegenstand der Darstellung des öffentlichen Lebens (Kap. 7—12) bildet [1]). Wenn demgemäß bei Johannes eine beschränkte Auswahl von Lehrthematen, diese aber in der vollen Entwickelung und Betonung auftritt, welche der besonderen Vorliebe des Evangelisten für diese bei seinen Vorgängern zu kurz gekommenen Gegenstände entspricht, so liegt darin

[1]) Die Art und Weise, wie Scholten in seiner Erörterung der johanneischen Christuspredigt diesem Ausgleichungsverfahren vorzubeugen sucht, richtet sich selbst. Wenn man zuerst aus den Synoptikern alles Mystische und Christologische gewaltsam ausscheidet, theils durch Umdeutung, theils durch Leugnung der Historicität, so hat man's freilich hintennach leicht, die unausfüllbare Kluft zwischen synoptischer und johanneischer Jesuslehre zu constatiren. Aber man hat dann zugleich eine noch unausfüllbarere Kluft zwischen dem synoptischen Jesus und seinem geschichtlichen Erstlingserzeugniß, der apostolischen Kirche und Lehre, ja zwischen Christus und Christenthum überhaupt geschaffen, also das Gegentheil von dem gethan, was aller Wissenschaft unstreitig obliegt, — nämlich Ursache und Wirkung in ihrer Correspondenz zu verstehen.

nicht der geringste wirkliche Widerspruch synoptischer und johanneischer Jesuslehre; ein solcher läge nur vor, wenn sich irgend ein johanneischer Lehrbefund mit dem synoptischen innerlich unvereinbar erwiese. Daß das nicht der Fall ist, werden wir wohl hinreichend nachgewiesen haben, wenn wir es darthun 1) an der Grundidee der beiderseitigen Lehre; 2) an der synoptischen und johanneischen Weißagung Jesu; 3) endlich und insonderheit an dem christologischen Selbstzeugniß nach beiden Berichten.

Die synoptische Grundidee der Lehre Jesu ist das Himmelreich oder das Reich Gottes, wie es anfangs als nahendes, bald entwickelter als bereits gekommenes und doch noch künftiges — gekommen als Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle des Herzens, künftig als weltrichtende und weltverklärende Herrlichkeitserscheinung, gepredigt wird. Bei Johannes kommt das „Reich Gottes" nur in der ersten Jesusrede vor (Kap. 3, 3—5), sonst aber statt seiner allüberall das „Leben" oder „ewige Leben", als lebendiges Wasser, als Brod vom Himmel, überhaupt als Frucht des Glaubens, welche man bereits im Diesseits — eben mit und im Glauben, in der Erkenntniß Gottes und Christi hat (Kap. 6, 47; 17, 3), die aber allerdings erst am Ende der Tage als Auferstehungsleben ausreift (Kap. 6, 40). Man hat das Verhältniß dieses johanneischen „ewigen Lebens" zu dem synoptischen „Himmelreich" noch wenig beachtet; aber welche formalen Differenzen man auch zwischen beiden Begriffen aufstellen möge, es wird schwer sein, die vollständige materielle Synonymität und Congruenz beider zu bestreiten. Und nun ist zu beachten, daß beide schon in den synoptischen Jesusreden synonyme Begriffe sind: ganz gleicherweise wie vom *εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* oder *τοῦ θεοῦ*, redet Jesus bei den Synoptikern vom *εἰςέρχεσθαι εἰς ζωὴν*, *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, und beides ist so gleichbedeutend, daß in der Wiedergabe desselben Ausspruchs der eine Evangelist *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, der andere *εἰς ζωὴν αἰώνιον* setzt. Vgl. Matth. 18, 3 mit V. 8; Matth. 19, 17 mit V. 23; 25, 34 mit V. 46; Mark. 9, 45 mit V. 47, und diesen V. 47 mit Matth. 18, 9 u. s. w. Die *ζωή* oder *ζωὴ αἰώνιος* in den johanneischen Reden ist also nichts anderes als die aus dem Munde Jesu selbst genommene Uebersetzung und Er-

läuterung der synoptischen *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und ganz ebenso, wie bei den Synoptikern die geistliche Armuth das Reich als gegenwärtiges schon hat und doch in dasselbige als künftiges erst eingehen wird, ist auch die johanneische *ζωή* eine im Gläubigen schon gegenwärtige und doch auch wieder für ihn erst künftige (Kap. 11, 25), nicht vermöge einer eigenthümlich johanneischen Anschauung, wie man gewöhnlich sagt, sondern in getreuer Wiedergebung der synoptischen Reichsidee Jesu. Und nun übersetze man einmal von dieser Wahrnehmung aus eine johanneische Jesusrede wie die des fünften Kapitels ins Synoptische zurück, und wie gewaltig wird sich der anfängliche Eindruck wesentlicher Verschiedenheit verringern! [1])

Es ist nicht anders mit dem auffallenden Contrast, der zwischen der synoptischen Parusieweißagung und den johanneischen Abschiedsreden waltet. Dort eine epische Eschatologie im altprophetischen Styl, hier die mystische Verheißung der Wiederkehr im Parakleten: das scheint einander unwidersprechlich auszuschließen. Und doch, wer die johanneische Prophetie lediglich für eine schriftstellerische Umbildung der synoptischen nimmt, wie das Unerfülltgebliebensein der eschatologischen Erwartung sie an die Hand gegeben habe, hat keine von beiden Darstellungen auch nur in sich selbst verglichen und verstanden, denn jede von beiden hegt auch die in der anderen vorwaltende Idee. Wenn der johanneische Christus eine schon mit seiner gegenwärtigen Erscheinung beginnende große *κρίσις* der Welt verkündet, — der synoptische thut es nicht minder, er weiß sich gekommen, einen Zwiespalt, ein Schwert in die Welt zu bringen, ein Feuer zu entzünden, das auch durch die innigsten natürlichen Verhältnisse scheidend hindurchgehen wird (Matth. 10, 34. Luk. 12, 49 f.), und wenn der synoptische Chri-

[1]) Allerdings darf man dann nicht mit der orthodoxen Exegese, die beim Johannesevangelium die beste Bundesgenossin der negativen Kritik ist, in Stellen wie Kap. 5, 26 („Wie der Vater das Leben hat in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben das Leben in ihm selber zu haben") metaphysische Geheimnisse, Thatsachen des innergöttlichen trinitarischen Processes suchen. Der Vers redet vom geschichtlichen Christus, wie das unmittelbar Folgende zeigt (V. 27), und von der Gottesthat, durch welche derselbe der Quell des ewigen Lebens für die Menschheit, d. h. der Träger des Himmelreiches ist, und von nichts Anderem.

stus von jenem letzten Tage redet, da er Gerechte und Ungerechte scheiden werde — auch der johanneische weiß von einer ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, an welcher das Wort, das er geredet, den, der ihn verachtet, richten wird (Kap. 12, 46). Und nicht anders als mit diesem Gedanken des Gerichtes ist es mit dem allerdings schwierigeren seiner Wiederkunft. Der synoptische Christus, welcher Matth. 16, 18 in einer Zukunft, welche offenbar jenseits seines nahenden Todes liegt (Matth. 16, 21 f.), auf den Felsen Petrus seine Gemeinde bauen will (οἰκοδομήσω futur.), oder der Matth. 18, 20 — offenbar nicht mehr in leibhaftiger Gegenwart, so gewiß eine solche keine Allgegenwart zuläßt — überall inmitten der Seinigen sein will, wo zwei oder drei derselben in Seinem Namen beisammen sind, hegt ganz denselben geistigen Wiederkunftsgedanken, mit welchem der johanneische in den Abschiedsreden seine Jünger tröstet, und der johanneische Christus, der in künftiger Stunde alle, die in den Gräbern sind, herausrufen will zur Auferstehung sei's des Lebens, sei's des Gerichts (Kap. 5, 28. 29; vgl. Kap. 6, 39. 40. 54) [1]), hegt ganz dieselbe eschatologische Zuversicht wie der synoptische, als der danielische Menschensohn auf des Himmels Wolken wiederzukehren, mit überirdischem Posaunenton seine Auserwählten zu wecken und alle Völker vor seinem Richterstuhl zu versammeln (Matth. 24, 30. 31; vgl. Joh. 21, 22. 1 Joh. 2, 18 u. 28). So handelt es sich lediglich um ein Ueberwiegen der pneumatischen oder der eschatologischen Wiederkunftsidee auf der einen und der anderen Seite, und hiebei dürfte das tiefere und reinere Verständniß der Weißagung Jesu entschieden auf johanneischer Seite sein. Ist doch die Verlegenheit der einseitigen Freunde der synoptischen Tradition auf diesem Punkte so groß, daß man sich immer mehr um die desperate Erfindung einer in den Anfängen des jüdischen Krieges entstandenen „Apokalypse" zusammendrängt, deren blutjunge Aussprüche die

---

[1]) Scholtens Gewaltstreich, diese Stellen ohne allen urkundlichen Anhalt für unecht zu erklären, zeigt am besten, wie faul auf diesem Punkt die Sache der antijohanneischen Kritik ist. Daß der erste johanneische Brief dieselbe Hoffnung auf eschatologische Parusie enthält wie die übrigen Schriften des Neuen Testamentes, ist bekannt.

ganz gleichzeitige gemeinsame Redequelle der Synoptiker eiligst als Worte Jesu in sich aufgenommen haben soll, während die ganze übrige jüdisch-christliche Literatur der Mit- und Nachwelt kein Sterbenswörtchen von ihr weiß. Unsres Erachtens ist die Lösung des für verzweifelt gehaltenen Problems allerdings schon ohne Hineinziehung des vierten Evangeliums, lediglich auf synoptischem Boden einfach dadurch zu gewinnen, daß man die echt prophetische und daher intuitive und symbolische Natur der aus Daniel Kap. 7, 13 f. genommenen Idee einer „Wiederkunft in des Himmels Wolken“ etwas besser bedenkt. In dieser Idee — um es kurz zu sagen — faßt sich für Jesus, sobald ihm der seinem geschichtlichen Kommen beschiedene Charakter demüthiger Niedrigkeit und äußeren Unterliegens erst feststeht, das ganze ergänzende Widerspiel, das dieser Niedrigkeit und diesem Unterliegen künftig entsprechen muß, in Einer großen Intuition zusammen, dergestalt, daß in dieser Intuition alle Momente seines künftigen Sieges und Triumphs, Auferstehung und Gemeindestiftung, Untergang des ungläubigen Israel und Heidenbekehrung, Weltgericht und Reichsvollendung, ursprünglich ungeschieden in einander liegen. Aber bei weiterer Bewegung im Geiste wird ihm diese prophetische Thatsache seines triumphirenden zweiten Kommens zu einem in verschiedenen Phasen fortschreitenden Proceß (Matth. 26, 64, *ἀπ᾽ ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου . . . ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*) — ganz ebenso wie das ganze Kommen des Reiches Gottes, von den Propheten und noch vom Täufer auch als momentanes Factum angeschaut, in seiner Erkenntniß und Lehre (laut Ausweis der Himmelreichsgleichnisse) bereits zum Entwickelungsproceß geworden ist; und je nach Anlaß und Stimmung tritt nun bald dieses, bald jenes Moment jenes künftigen Processes in seinem prophetischen Bewußtsein hervor, ohne sich darum — wie das gar nicht anders sein kann — mit distincter Klarheit von der Totalanschauung loszulösen. Nun hat, wie leicht begreiflich, die apostolische Kirche die so erwachsene Weißagung Jesu in diesem ihrem naturgemäß schwebenden Charakter nicht zu fassen und zu halten vermocht, sondern der gewaltige Eindruck der Auferstehung Jesu einerseits, und andererseits die ungeduldige Sehnsucht nach der letzten Entscheidung haben auf die dunkeln prophetischen Worte

Attraction geübt und die Wiederkunftsweißagung theils in distincte Auferstehungsvorhersagung, theils in rein eschatologische Prophetie verwandelt. In dieser zwiefachen Verwandelung liegt die Mehrzahl jener Aussprüche Christi in unseren synoptischen Evangelien vor, während eine Minderzahl den ursprünglichen Sinn und die elastische Natur der ganzen Anschauung noch errathen läßt; dagegen zeigen uns die johanneischen Abschiedsreden den Wiederkunftsgedanken noch ganz in dem echtprophetischen Helldunkel, in welchem er bald auf die Auferstehung, bald auf die Geistessendung, bald auf die letzte Heimholung der Jünger (Kap. 14, 3) zu zielen scheint, ohne doch je das eine in ganz klarer Scheidung vom anderen zu meinen. Je gewisser es nun ist, daß der Schriftsteller diese Momente seinerseits (ex eventu) zu unterscheiden gewußt hat, um so treuer muß eine Wiedergabe jener Weißagung sein, in welcher dieselben noch ungeschieden ineinanderspielen.

Wenn es sich nun mit der johanneischen Christuslehre vom ewigen Leben und von der Wiederkunft so verhält, so ist umsomehr einleuchtend, daß diese Lehrstücke, auch sofern sie von der synoptischen Form abweichen, in keiner Weise auf die Logosidee zurückzuführen sind. Destomehr soll dies mit dem christologischen Selbstzeugniß bei Johannes der Fall sein, dem unstreitigen Hauptkapitel der johanneischen Jesusreden. Wir treten hier an die letzte und anscheinend festeste Burg der antijohanneischen Kritik heran, bei der sich der ganze Kampf ums Evangelium und insonderheit die Frage um die Menschlichkeit des johanneischen Christus noch einmal erneuert, um seine letzte Entscheidung zu finden. Da es sich nicht darum handeln kann, das johanneische Selbstzeugniß an einem beliebigen, von der Kritik subjectiv und aprioristisch zurechtgemachten Christusbilde, sondern nur darum, es am synoptischen Selbstzeugniß zu messen, so werden wir von letzterem auszugehen und zuerst die dem synoptischen Befunde parallel laufenden Elemente des johanneischen Selbstzeugnisses, dann die darüber hinausgehenden ins Auge zu fassen haben.

Bei den Synoptikern ist Jesus wesentlich „des Menschen Sohn", und was dieser räthselhafte Name nächst seiner unmittelbaren und unverlierbaren Wortbedeutung immer besagen möge, das ist gewiß, daß jede eigenthümliche Thatsache des Bewußtseins

Jesu hier auf einer echt menschlichen Grundform desselben ruht. Nennt er sich den Sohn Gottes, oder läßt aus dem eigenthümlichen „Mein Vater" das Bewußtsein einer besonderen Gottessohnschaft errathen, so geschieht es in dem ethisch-theokratischen Sinn, in welchem er als der Gegenstand unbedingten göttlichen Wohlgefallens, als sittliches Ebenbild des ethisch vollkommenen Vaters (vgl. Matth. 5, 45. 48) zum Messias gesalbt und berufen worden ist (Mark. 1, 11). Er stellt sich vorbehaltlos unter das Wort „der Mensch lebt nicht vom Brod allein" und „du sollst Gott deinen Herrn anbeten" (Matth. 4, 4 u. 10); er fragt den Vater im Gebet, ob, was er wünsche, auch möglich sei, und opfert einen eigenen Willen auf in den Willen des Vaters (Matth. 26, 36—46); er lobpreist die Rathschlüsse des Vaters, die er nicht mitgefaßt, die er aus Erfahrung zu erkennen gehabt hat (Matth. 11, 25); es ist nicht seine Sache, die Plätze in seinem Reiche zu vertheilen, sondern des Vaters (Matth. 18, 23), — des Vaters, der auch allein Zeit und Stunde dieses Reiches weiß (Mark. 13, 32); selbst das Gutsein im Sinne fertiger Vollkommenheit lehnt er ab und schreibt es dem Vater allein zu (Mark. 10, 18). Aber weil er eben der Sohn ist, an welchem „der Vater Wohlgefallen hat", der Mensch, der Gott allein dient und auch nicht um den Preis einer Welt davon abläßt (Matth. 4, 9—10), so ist ihm vom Vater „alles", d. h., wie dasselbe Wort erläutert, die ganze „Offenbarung des Vaters" übergeben (Matth. 11, 27), so ist er der Träger des Reiches Gottes von dessen Stiftung an bis in die triumphirende Vollendung, von der Aussaat des Wortes bis zur Ernte des Weltgerichts, und wird theilhaftig werden „der Herrlichkeit seines Vaters", in der er auf des Himmels Wolken wiederkommen wird. So bleibt er bis in seine göttliche Herrlichkeit hinein der Menschensohn im einfachsten Sinne des Wortes, dem in echt menschlicher Abhängigkeit von Gott alles gegeben, nur eben auch alles gegeben ist. — Ist es mit dem johanneischen Christus ein anderes? Zug um Zug können wir das synoptische Jesusbewußtsein auch im johanneischen Selbstzeugniß nachweisen. Auch der johanneische Christus ist der „Menschensohn" (Kap. 1, 52 u. s. w.), und zwar jedenfalls auch im Sinne des wahren, wirklichen Menschen (Kap. 5, 27; 8, 40).

Herrscht der Name „Gottessohn" hier vor, so ist er doch in wie vielen Stellen erweislich nicht im metaphysischen, sondern im ethisch-theokratischen Sinne gedacht. Im ethischen, — denn nur in diesem kann sich Jesus im achten Kapitel (in dem er überhaupt seinen Anspruch auf den Glauben des Volkes immer wieder ethisch, auf seine Selbstlosigkeit und Sündlosigkeit begründet) als den „Sohn im Hause Gottes" nicht den Menschen, sondern den Sündern als den „Knechten" gegenüberstellen (V. 34. 36); so wenig die Juden dort in einem anderen als ethischen Sinne die „Teufelskinder" sind, so wenig kann seine dem gegenübergestellte Gottessohnschaft hier anders als in demselben, ethischen Sinne gemeint sein (V. 38. 39). Und im theokratischen, — denn nur in diesem und nicht in einem metaphysischen Sinne, von dem sie handgreiflich nichts wissen, können ihn Nathanael, der Blindgeborene, Martha als Sohn Gottes begrüßen (Kap. 1, 49 vgl. mit V. 45; 9, 35 vgl. mit V. 31; 11, 27 vgl. mit V. 22), und doch deutet er keinem von diesen den theokratisch gemeinten Namen ins Metaphysische um. Oder ergäbe etwa die einzige Stelle, welche den Namen „Gottessohn" geflissentlich erörtert, die Stelle Kap. 10, 34 ff., einen metaphysischen, insonderheit logologischen Sinn? Wenn Jesus den Vorwurf, als mache er sich durch diesen Namen zum „Gotte", damit widerlegt, daß er sich auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch beruft, welcher sogar sündigen Menschen um ihres obrigkeitlichen Amtes willen den Namen „Götter" gibt, kann er sich dann, ohne in dieser Vertheidigung innerlich unwahr zu werden, in einem Sinne als Gottessohn bezeichnet haben, der schlechterdings auf einer anderen Linie läge als diese angerufene biblische Analogie, in einem anderen als dem amtlichen, theokratisch-messianischen Sinne, da doch jene *θεοί* diesen Namen lediglich ihrem Amte, dem an sie ergangenen und sie richterlich bevollmächtigenden *λόγος τοῦ θεοῦ* verdanken? Demgemäß bekennt sich denn auch der johanneische Christus, wie schon oben angeführt, zu jeder echt menschlichen Abhängigkeit von Gott. Er „kann nichts von ihm selber thun", sondern nur was der Vater ihm „zeigt" (Kap. 5, 19); er redet und urtheilt nicht aus sich selbst, sondern „wie er es hört, so urtheilt er" (Kap. 5, 30); er sucht und thut überhaupt nicht seinen Willen, sondern den Willen

deß, der ihn gesandt hat (Kap. 5, 30; 6, 38); er hat „Gebote" vom Vater empfangen, die er zu erfüllen hat, wie die Jünger seine Gebote zu erfüllen haben (Kap. 10, 18; 14, 31; 15, 10). Das ist nicht Abhängigkeit eines subordinatianisch gedachten Logos, sondern eines wahrhaftigen Menschen; denn ein Logos, der einen anderen Willen hätte als der Vater, ein Logos, der noch auf Erden zu hören und zu lernen hätte, was durch ihn zu thun wäre (vgl. 5, 22), ist einfach ein Unding. Ueberdies, auch der johanneische Christus betet zu seinem Vater (Kap. 11, 41; 17, 1 f.), ja er betet ihn an (Kap. 4, 22) — das entscheidendste Kennzeichen des Menschen Gott gegenüber —; und noch in seiner Erhöhung, im Besitz „der Herrlichkeit, die er hatte, ehe die Welt war", will er den Vater „bitten" (Kap. 14, 16). Diese Thatsachen sucht Scholten zu entkräften durch die Bemerkung, wenn der johanneische Christus bete, so spreche er zu Gott wie zu seines Gleichen, das Wort Kap. 4, 22 aber sage er nur in der Person eines jüdischen Rabbi. Indeß zu seines Gleichen beten ist ein reiner Widerspruch, und wie zuversichtlich-erhaben das hohepriesterliche Gebet mit seinem „Vater, ich will" auch lauten möge, es ist doch ein echt menschliches Gebet. Wie könnte Jesus menschlicher beten als z. B. V. 11 u. 12: so betet ein scheidender Mensch, — der Logos hätte, wie er die Jünger seither beim Namen des Vaters erhalten, doch wohl auch in seiner Herrlichkeit die Macht, das weiter zu thun, und nicht nöthig, den Vater zu bitten, daß er es hinfort statt seiner thue; ja als Gedanke des Logos wäre diese Bitte geradezu sinnlos. Was aber die Stelle Kap. 4, 22 angeht, wie würde der Evangelist, gerade wie Scholten ihn denkt, Jesum etwas in der Person eines jüdischen Rabbi sagen lassen, was nach seiner Idee gar keine Wahrheit und Möglichkeit für ihn hätte? Ueberdies, wer den Vater „seinen Gott" nennt, wie der johanneische Christus noch nach seiner Auferstehung thut (Kap. 20, 17), der muß nothwendig auch in einem Verhältniß der Anbetung zu ihm stehen.

Auf dieser rein-menschlichen Bewußtseinsbasis finden nun, wie bei den Synoptikern, so auch bei Johannes die erhabensten Selbstaussagen ausreichenden Raum. Wenn sich der johanneische Christus das Brod des Lebens, das Licht der Welt, die Auf-

erstehung, den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt, wenn er von sich aussagt, daß er mit dem Vater eins sei, daß niemand zum Vater komme denn durch Ihn; daß, wer Ihn sehe, den Vater sehe; endlich daß alle den Sohn zu ehren haben, wie sie den Vater ehren, so sind das alles im Grunde nur Variationen über das synoptische Thema, daß er der persönliche Träger des Reiches Gottes sei von dessen Stiftung an bis in die Vollendung. In wem das Reich Gottes dergestalt erschienen ist, daß er das A und das O desselben, der Säemann und der Ernteherr zugleich ist, in dem ist auch der Weg und die Wahrheit und das Leben erschienen. Wer zu seinen Jüngern sagen konnte: „Ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 14), der konnte noch vielmehr dasselbe von sich sagen (Joh. 8, 12). Wer das Bewußtsein in sich trug, daß niemand den Vater kenne, außer wem er ihn offenbare (Matth. 11, 27), der durfte auch sagen: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" (Joh. 14, 6). Das Ehren des Sohnes wie man den Vater ehrt, ergibt sich eben hieraus: alle haben, wie sie Gott ehren, auch das Organ zu ehren, durch welches allein ihnen dessen Gemeinschaft zutheil wird; daß hier nicht an ein Ehren als zweiten Gott, sondern als Gesandten Gottes zu denken sei, wird ja ausdrücklich hinzugefügt (Kap. 5, 23: *ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱόν, οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν*). Das mit dem Vater Eins-Sein aber, das im Zusammenhange lediglich besagt, warum was in des Sohnes Hand ist, eben damit unentreißbar auch in des Vaters Hand sei (Kap. 10, 28. 29), setzt nicht eine metaphysische, sondern eine mystische, d. h. reale, aber ethisch bedingte Einheit mit dem Vater, wie sie sich bei dem Träger des Himmelreiches überall von selbst versteht; der Vater ist mit ihm, wohnt in ihm, wirkt durch ihn, — warum? *ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε* (Kap. 8, 29); diese Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ist der Gemeinschaft des Sohnes, ja des Vaters mit den Gläubigen analog (Kap. 10, 14. 15; 14, 20; 14, 23; 17, 23). Dem entspricht endlich, daß auch dem johanneischen Christus wie dem synoptischen alles gegeben ist; die Werke, die er thut (Kap. 5, 36), die Worte, die er redet (Kap. 14, 10; 17, 8), das Leben, das von ihm ausgeht (Kap. 5, 26), das Gericht, das er halten wird (Kap. 5, 27).

So weit verhält sich die johanneische Selbstaussage Jesu zur synoptischen nur wie der beredtere, entwickeltere Ausdruck desselben Bewußtseins. Dagegen liegt in den Präexistenzaussagen des johanneischen Christus ein Element vor, das in den Synoptikern keine Parallele hat; denn alles, was man in diesen Analoges zu finden gemeint hat, bleibt precär, weil auf Schlußfolgerungen gebaut, die Jesus gezogen haben könnte, aber nicht erweislich gezogen hat. Unmittelbar und unbestritten liegt die Präexistenz vor in den vier Stellen Kap. 6, 62; 8, 58; 17, 5 u. 24, aber man findet sie meist auch in den viel zahlreicheren Stellen indirect ausgesprochen, in welchen Jesus von einem von oben, vom Himmel, von Gott, vom Vater Gekommen- oder Ausgegangen-Sein, überhaupt von seinem in die Welt Gekommen- oder Gesandt-Sein redet, oder in denen er sein höheres Wissen auf ein „vom Vater Gehört-Haben", auf ein „den Vater Gesehen-Haben" zurückführt. Liegt nun in diesen Aussagen eine christologische Bewußtseinsbasis vor, welche, von der synoptischen toto genere verschieden, nicht den Menschen des göttlichen Wohlgefallens, sondern den δεύτερος θεός, den von Ewigkeit persönlichen Logos im johanneischen Christus erkennen ließe? Wenn ja, dann hätte darum die kritische Hypothese vom Logosroman immer noch lange nicht Recht, denn abgesehen von allem anderen, was wir gegen sie geltend gemacht, würde ja selbst der ganze seither vorgeführte Bestand der johanneischen Christologie wider sie Zeugniß ablegen und durch seine Zusammenstimmung mit der synoptischen sich als echtgeschichtlichen legitimiren. Wohl aber ginge dann durch das johanneische Selbstzeugniß ein innerer Widerspruch, den mit Künsten moderner Kenotik zu vermitteln wir umsomehr verzichten müßten, als dieselben im vierten Evangelium nicht einmal den Schein eines Anhalts haben; und wenn sich dieser Widerspruch nicht etwa auf eine unwillkürliche Umdeutung einiger wenigen Jesusworte beschränken ließe, in die der Evangelist möglicherweise seine Logosidee hineingedeutet hätte, sondern wenn den angeführten, auf der Linie der synoptischen Christologie liegenden Stellen nicht minder zahlreiche gegenüberständen, welche der Evangelist nur von einer wesentlich anderen Anschauung aus erdichtet haben könnte, so würden wir an einem Verständniß dieses Evangelisten überhaupt verzweifeln müssen.

Denn weder könnte man einem Apostel Jesu die Willkür zutrauen, seine eigenen Speculationen mit Bewußtsein dem Herrn in den Mund zu legen, noch dem Logosromandichter des zweiten Jahrhunderts die Naivetät, so viele Zeugnisse des wirklichen synoptischen Jesusbewußtseins neben jenen Präexistenzaussagen stehen zu lassen. Unter solchen Umständen gilt es doch, die seither von orthodoxer wie kritischer Seite so leichthin abgewiesene Frage etwas ernster zu nehmen, ob die vorausgesetzte Differenz mit der synoptischen Christologie überhaupt in dem Maße, welches das Evangelium zum unauflöslichen Räthsel machen würde, vorhanden sei.

Gewiß, wenn der johanneische Christus sein höheres Wissen auf ein Geschaut- und Gehörthaben in der Präexistenz zurückführte, so könnte dasselbe nur ein absolutes, gottheitliches sein und wäre als solches mit dem menschlichen, prophetenähnlichen des synoptischen Jesus unvereinbar. Aber muß denn jenes ἑωρακέναι und ἀκηκοέναι als ein präexistentes, — kann es nicht als ein ins Erdenleben fallendes, prophetenähnliches verstanden werden, da doch nach Kap. 5, 37 ἀκηκοέναι τὴν φωνὴν τοῦ θεοῦ und ἑωρακέναι τὸ εἶδος αὐτοῦ die in Israel bekannten Formen und für Jesus selbst geläufigen Bezeichnungen prophetischen Erkennens sind? Und was das „vom Himmel Gekommen-", „vom Vater Ausgegangen- und in die Welt Gekommen-Sein" angeht: wird denn nicht von jeder guten und vollkommenen Gabe gesagt, daß sie ἄνωθεν καταβαῖνον sei (Jak. 1, 17; vgl. 3, 15: ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη), und soll sich Christus nicht als das rechte Manna und himmlische Lebensbrod als von oben gekommen haben darstellen können, soll er seine Sendung, seine verborgene Bereitung, den Ursprung seiner heiligen Persönlichkeit nicht als ein „vom Vater Ausgegangensein" haben bezeichnen können, ohne dabei an einen mit persönlichem Selbstbewußtsein und Willensact vollzogenen Uebergang vom Himmel zur Erde zu denken? Hat er sich endlich in den vier übrigbleibenden Stellen Kap. 6, 62; 8, 58; 17, 5 u. 24 allerdings eine Präexistenz beigelegt, so hört diese Selbstaussage doch auf, die menschlich-prophetische Form seines Selbstbewußtseins zu zersprengen, sobald sie nicht mehr aus vormenschlicher Erinnerung, sondern aus einem ins irdische Leben fallenden Rückschluß seines Bewußtseins auf seinen überirdischen Ursprung und

ewigen innergöttlichen Daseinsgrund erklärt wird. Warum sollte nicht auch der Christus, den uns die Synoptiker zeichnen, sich als das Alpha und Omega aller göttlichen Rathschlüsse, als die zeitliche Erscheinung des ewigen göttlichen Liebesgedankens, als das von Anbeginn in Gott ruhende Urbild der Welt und Menschheit gefühlsmäßig erfaßt und in der Weise des intuitiven prophetischen Denkens in einem „Sein vor Abraham", einer „Herrlichkeit, die er hatte, ehe die Welt war", angeschaut haben, zumal in einem Lebenskreise, der alle Heiligthümer auf Erden, die Stiftshütte, die heilige Stadt, vor allem den Messias (vgl. das Buch Henoch) präexistent zu denken, auf himmlische Urbilder zurückzuführen gewohnt war? In dieser mit dem synoptischen Selbstzeugniß vereinbaren Weise habe ich in meiner „Neutestamentlichen Christologie" (Berlin 1866) die einschlagenden johanneischen Stellen zu erklären versucht. Man hat dem den Wortlaut einzelner Aussprüche und den Gesammteindruck der hier in Betracht kommenden christologischen Aussagen entgegengehalten, und ich gebe zu, daß namentlich der letztere, zusammengenommen mit der Logosidee des Prologs und verstärkt durch die ganze Macht jahrhundertealter exegetisch-dogmatischer Tradition, ein überwältigender ist und daß auch einzelne Aussprüche sich einfacher nach ihm als nach der anderen Auffassung deuten zu lassen scheinen. Aber werden damit die gegentheiligen Instanzen, die im nämlichen Bereiche liegen, und wird damit die Gesammtinstanz des übrigen johanneischen Selbstzeugnisses, zu dem die Logosidee der Schlüssel nicht ist, aufgehoben? Im schlimmsten Falle findet hier ein Ineinanderspielen von zweierlei Denkweisen statt, einem ursprünglichen Sinn, in welchem Jesus solche Worte geredet, und einem auslegenden, in welchem der Evangelist sie gedeutet und wiedergegeben hat [1]); und wäre dies in der That der Befund, wieviel leichter würde sich derselbe mit der Voraussetzung der Apostolicität des Verfassers, als mit der Hypothese vom Logosromandichter des zweiten Jahrhunderts vereinigen.

Nehmen wir die einzelnen Punkte genauer vor. Wenn Jesus sich Kap. 8, 40 den Juden gegenüber bezeichnet als „einen Men-

1) Vgl. Weizsäcker, in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1857 u. 1862.

schen, der ihnen die Wahrheit gesagt, welche er vom Vater vernommen" (ἤκουσα), — wer würde, wenn nicht ein traditionelles Vorurtheil waltete, hier bei dem Subject ἄνθρωπος an ein präexistentes, und nicht an ein prophetisches ἀκούειν denken? Zumal Jesus selbst in diesem Sinne von einem menschenmöglichen ἀκούειν παρὰ τοῦ θεοῦ redet: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός με, Kap. 6, 45. Noch mehr: Jesus bezeichnet in dem Ausspruche καθὼς ἀκούω, κρίνω (Kap. 5, 30) sein eigenes „vom Vater Hören" als ein im irdischen Dasein noch währendes und fortgehendes, also mit nichten aus der Präexistenz mitgebrachtes, so gewiß ein solches präexistente Gehörthaben seiner Natur nach fertig und vollkommen, keiner irdischen Ergänzung mehr bedürftig sein müßte. Führen nicht ebenso die Kap. 5, 20 gebrauchten Ausdrücke, daß der Vater dem Sohne alles zeige (δείκνυσι), was er thue, ja noch größeres zeigen werde (δείξει), darauf, daß ebenso auch das ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρί, von dem Jesus z. B. Kap. 8, 38 redet, ein in sein irdisches Leben fallendes und auch noch in Zukunft fortschreitendes sein muß? Man wendet hiegegen ein, daß doch das wiederholt behauptete ἑωρακέναι τὸν πατέρα (Kap. 6, 46) auf ein bestimmtes, vollendetes Factum weise, das als solches nur in die Präexistenz verlegt werden könne. Das erstere ist richtig, das zweite keineswegs; das Präteritum fordert nur einen Lebensmoment, in welchem ein entscheidendes ἑωρακέναι τὸν πατέρα, ein „von Angesicht zu Angesicht Schauen" nach prophetischem Sprachgebrauch (Num. 12, 4) stattgefunden hat: bietet der Moment der Taufe, da er den Himmel offen sah und sich vom Vater als den Sohn des Wohlgefallens ans Herz gezogen fühlte, hiezu keinen ausreichenden Commentar? Und wenn Jesus Kap. 3, 11—13 sein Wissen und Geschauthaben der ἐπουράνια ausdrücklich auf ein ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν zurückführt, auf ein ihm allein zutheil gewordenes gen Himmel Erhobenwordensein (vgl. 5 Mos. 30, 12), ist es nach diesem Worte überhaupt noch möglich, jenes Wissen und Geschauthaben nicht aus einem solchen hochgehobenen Moment seines Erdenlebens, sondern aus einem vorzeitlichen im Himmel Gewesensein abzuleiten? — Oder sollten etwa die bildlichen Ausdrücke παρὰ τοῦ πατρός, παρὰ τῷ πατρί uns durch die ihnen anhaftende locale

Vorstellung zu jener Präexistenzableitung nöthigen? Ein solches Verkennen der nothgedrungen bildlichen Ausdrucksweise des Evangeliums würde nur mehr beweisen, als man brauchen kann; es würde auf die monströse Vorstellung eines hörend, lernend, zusehend zu des Vaters Füßen sitzenden Logos führen. Ist die Vorstellung eines hörenden, sich sagen und belehren lassenden Logos, wie die orthodoxe und die kritische Exegese des Evangeliums sie herausbringt, überhaupt dem Evangelisten zuzutrauen? „In welchem Sinne", fragt sich Scholten, „ist dies Hören und Sehen aufzufassen? Etwa so, als ob der Logos früher in der Erkenntniß der Wahrheit von Gott unterwiesen worden wäre, also von Gott gehört hätte, was er vorher nicht wußte? Das würde dem absoluten Charakter, welchen der Evangelist dem Logos Kap. 1, 1 zuschreibt, gänzlich zuwider sein. Dies Hören ist in der mystischen Bildersprache des Evangelisten nichts anderes als eine Form, um auszudrücken, daß Jesus als der Logos die Wahrheit wußte kraft seiner Einheit und Wesensgleichheit mit Gott." Aber seit wann drückt man ein Vonselbstwissen in mystischer Bildersprache durch ein „Gehörthaben" aus? Und wenn nun der johanneische Christus dies ἀκούειν Kap. 5, 30 noch auf Erden fortgehen läßt, wie kann er leugnen wollen, daß er durch dasselbe erfahre, was er vorher nicht gewußt? Wir haben demnach aus dieser vergeblichen Ausflucht des Kritikers nur das bemerkenswerthe Zugeständniß zu notiren, daß jenes ἀκηκοέναι und ἑωρακέναι sich mit einer Logospersönlichkeit Jesu nicht reimt, darum also auch in die Logospräexistenz nicht hinaufdatirt werden darf [1]). — Glaubt man nun trotz alledem Stellen wie Kap. 3, 31. 32 (ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ

---

[1]) Scholten meint, was für die nicht-prophetische, sondern präexistente Fassung des „Gehörthabens" u. s. w. entscheide, das sei, daß es auch vom heiligen Geiste heiße, er werde reden, was er [von Gott] höre, Kap. 16, 13. Als ob es nicht eine stehende Ausdrucksweise der Schrift wäre, das, was der inspirirte Mensch vermöge des Geistes redet oder vernimmt, dem Geiste selbst zuzuschreiben. Nicht der heilige Geist als göttliche Person, sondern der mitgetheilte Geist, d. h. das von ihm erfüllte Herz des Gläubigen „seufzt", betet, ruft „Abba" (Röm. 8, 26. Gal. 4, 6), und so wird es auch mit dem „Hören" Kap. 16, 13 gemeint sein, wenn nicht von Johannes, dann doch von Jesu selber.

τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, καὶ ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ) oder Kap. 6, 46 (οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα) nicht anders verstehen zu können, als so, daß in ihnen das Gesehen- und Gehörthaben auf einen vorzeitlichen Aufenthalt beim Vater zurückgeführt werde [1]), nun, so bleibt allen den angeführten Instanzen gegenüber nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß der Evangelist, von seiner Logosidee erfüllt und bestimmt, Aussprüche Jesu, welche ursprünglich ein prophetisches Schauen und Vernehmen besagten, in diesem Sinne umgedeutet habe; eine Annahme, die insofern auch gar keine Schwierigkeit hat, als uns Beispiele einer relativ mißverstehenden Auslegung von Jesusworten seitens des Evangelisten bereits mehrfach begegnet sind.

Es steht nicht anders mit dem ἐκ τῶν ἄνω, ἐξ οὐρανοῦ, ἐκ oder παρὰ oder ἀπὸ τοῦ θεοῦ oder πατρὸς εἶναι, ἥκειν, ἐξεληλυθέναι, καταβεβηκέναι, das so oft in den Selbstzeugnissen Jesu vorkommt. Behauptet Jesus Matth. 21, 25, die „Taufe Johannis" sei ἐξ οὐρανοῦ gewesen, so fällt es niemandem ein, dieselbe im Himmel präexistent und vom Himmel reell herniedergestiegen zu denken; sagt er dasselbe von seiner eigenen Sendung, von sich selbst im vierten Evangelium, so gilt auf einmal eine andere Hermeneutik. Scholten samt der ganzen kritischen Schule geht darin mit der orthodox-traditionellen Exegese einträchtig Hand in Hand, alle jene Ausdrücke und Wendungen nur ganz buchstäblich von einem persönlichen, ja räumlichen Uebergang aus der höheren Welt in die niedere verstehen zu wollen. Warum? Vor allem darum, weil der Alexandrinismus den Himmel local über der Erde denke. Nun aber, wenn Johannes für ἐκ τῶν ἄνω auch sagt ἐκ θεοῦ, was an sich doch keine locale Ausdrucksweise ist, wenn er überdies durch den Satz πνεῦμα θεός ἐστιν Gott ausdrücklich von jeder localen Bestimmtheit ausnimmt, so ist er, sollte man meinen, in diesem Punkt eben nicht alexandrinisch. Gott über der Welt, den Himmel über der Erde zu denken, ist nicht

---

[1]) Ich glaube allerdings, daß auch diese Stellen eine andere Auslegung gestatten. Vgl. meine „Christologie des Neuen Testaments", S. 97 f.

bloß alexandrinische, sondern auch biblische und allgemein-religiöse Vorstellungsweise; aber wenn nach Scholten Jakobus Kap. 1, 17; 3, 15 seines Briefes von der Bildlichkeit dieser Vorstellungsweise ein Bewußtsein gehabt hat, warum nicht Johannes? Und bei ihm gerade können wir dies Bewußtsein der Bildlichkeit nachweisen. Wenn er Jesum zu seinen ersten Jüngern sagen läßt: *ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* (Kap. 1, 52), so kann, angesichts der Thatsache, daß in der folgenden Darstellung nichts vorkommt, was dies Wort buchstäblich erfüllte, doch wohl niemand leugnen, daß hier eine dem Schriftsteller bewußte bildliche Rede vorliegt, deren Sinn mit localen Vorgängen nichts zu schaffen hat. Wollte man doch endlich einmal auch des Menschensohnes *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* und *ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανόν* (Kap. 3, 13) nach diesem Kanon auslegen! Fragt es sich aber um den unbildlichen Sinn jener bildlichen Wendungen, so ist ohne Zweifel das *ἐκ θεοῦ εἶναι* der einfache Grundbegriff, auf dem alle jene Abwandlungen beruhen. Dies *ἐκ θεοῦ εἶναι* wird Kap. 8, 47 als etwas allgemein Menschenmögliches behandelt; *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.* Es ist nichts anderes als das *ἐξ ἀληθείας εἶναι* Kap. 18, 37, denn *πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας, ἀκούει μου τῆς φωνῆς* (ib.); es ist der ethisch-religiöse Wahrheitssinn, die göttliche Gesinnung, wie jeder Mensch sie haben sollte, und wie etliche — wenn auch nicht in völliger Weise — sie wirklich haben. Stellt sich nun Jesus Kap. 8, 23 den Juden entgegen mit einem *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου,* so stellt er demnach nicht ihnen als Menschen sich als Gott gegenüber, sondern ihnen als ungöttlichen Menschen sich als göttlich gesinnten; oder wie könnte er sonst Kap. 17, 16 das „Nicht-aus-dieser-Welt-Sein" ausdrücklich in demselben Sinne, in welchem er's von sich aussagt, auch von seinen Jüngern behaupten? Nun ist natürlich ein Unterschied zwischen ihm und auch den Besten, Frömmsten; er ist schlechthin *ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῶν ἄνω,* sie sind's nur in bedingter Weise; sie sind im Vergleich zu ihm auch wieder *ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τῆς γῆς,*

und in diesem Sinne stellt Kap. 3, 31 der Täufer sich als den ἐκ τῆς γῆς ὤν und ἐκ τῆς γῆς λαλῶν ihm als dem ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος καὶ ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρῶν gegenüber, nicht als erdgeborenen Menschen dem vom Himmel gestiegenen Gotte, sondern als sündig-unvollkommenen Menschen, der als solcher auch nur Unvollkommenes, einem irdischen Standpunkte der Betrachtung Gemäßes zu lehren hat, dem heilig-vollkommenen Menschen, der aus einem Schauen Gottes und Unterreden mit ihm von Angesicht zu Angesicht (4 Mos. 12, 6—8) heraus zu zeugen vermag [1]). Nur kommt in eben diesem Spruch zu dem Begriff der irdischen oder himmlischen Art oder Beschaffenheit noch ein weiteres Moment hinzu, das der entsprechenden Abkunft, des entsprechenden Ursprungs. Richtig sagt Scholten, daß in Kap. 3, 31 ὁ ὤν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ das erste ἐκ τῆς γῆς εἶναι die Abkunft, das zweite die Beschaffenheit bezeichne, und ebenso liegt in dem entgegengesetzten ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν beides nebeneinander; denn sündige Art beruht auf einem aus dem sündigen Weltzusammenhang Stammen, heilige Art auf einem eigenthümlichen heiligen aus Gott Gezeugtsein. Demgemäß wird auch im Munde Jesu das ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ oder ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξεληλυθέναι oder καταβεβηκέναι diesen göttlichen und heiligen Ursprung seines geschichtlichen Daseins bezeichnen, kraft dessen er in den sündigen Weltzusammenhang als der Sündlose hineingezeugt ist, jene ursprüngliche, einzigartige Anlage, deren Entfaltung eben sein absolutes ἐκ θεοῦ εἶναι im Leben ist; nicht aber wird etwas von dem bisher entwickelten Begriffszusammenhang völlig Abbrechendes, mit dem ethisch-religiösen ἐκ θεοῦ εἶναι gar nicht Zusammenhängendes gesagt werden wollen, wie der Gedanke eines persönlichen und localen Uebergesiedeltseins aus der höheren in die niedere Welt das wäre. Oder wie sollte dies „vom Himmel Gekommensein“ auf einmal ganz anders zu deuten sein als das „im Himmel Sein“, welches sich der johanneische Christus in seiner

---

[1]) Vgl. die ganz analoge Entgegensetzung selbst der mosaischen und der neutestamentlichen Offenbarung als irdischer und himmlischer, Hebr. 12, 25.

irdischen Gegenwart, also gewiß nicht im localen Sinne (denn local ist er ja auf Erden), vielmehr im Sinne uneingeschränkter Gottgemeinschaft zuschreibt (Kap. 3, 13; vgl. 1, 18)? Wer nun dennoch meint, Stellen wie Kap. 6, 38 (*καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με*), oder Kap. 16, 28 (*ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*) nicht anders als im Sinne eines persönlichen und localen Ueberganges auslegen zu können, dem wird auch hier nichts anderes übrig bleiben, als anzunehmen, daß der Evangelist eine von seiner Logosidee aus sich aufdrängende Vorstellung in Worte Jesu hineingelegt habe, die, wenn man sie etwas weniger bildlich oder etwas mehr metaphysisch faßte, als sie gemeint waren, dieselbe in der That zu enthalten schienen.

Derselbe Fall endlich ist es vielleicht mit den gleichfalls zu Gunsten der Präexistenz gedeuteten amphibolischen Ausdrücken „in die Welt Kommen", „in die Welt Gesandtsein". Zuweilen bedeuten sie jedenfalls nur das Heraustreten in die Oeffentlichkeit. Wenn Jesus im hohenpriesterlichen Gebet Kap. 17, 18 sagt: *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον*, so kann er, da er nicht von einem „vom Himmel=", sondern „in die Welt Hinaus=Senden" der Apostel reden will, seine eigene „Sendung" nicht vom Himmel herab, sondern lediglich von dem in der Taufe empfangenen Gottesberufe datiren. Ebenso wird Kap. 18, 37 das *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*, wenn man nicht eine müßige Tautologie annehmen will, dahin zu unterscheiden sein, daß jenes den irdischen Lebensanfang überhaupt, dies den Anfang seines öffentlichen Lebens bezeichnen soll; denn den Einfall Scholtens, das *εἰς τοῦτο γεγέννημαι* auf die ewige Zeugung des Logos zu deuten, wird wohl niemand billigen, der bedenkt, daß das nicht bloß dem Pilatus, sondern auch den Lesern des Evangeliums hätte schlechthin unverständlich bleiben müssen. Dagegen in der Stelle Kap. 16, 28 (*ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον κ. τ. λ.*) scheint vielmehr der Eintritt ins irdische Dasein überhaupt mit dem *εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθέναι* bezeichnet zu sein, wie das auch

nach Kap. 6, 14 (ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον) und Kap. 16, 21 (ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον) zu erwarten ist. Zweifelhaft kann man bleiben in der Stelle Kap. 10, 36 (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον): je nachdem man unter dem ἡγίασεν eine vorzeitliche Erwählung oder die geschichtliche Messiasweihe der Taufe versteht, wird man das ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον entweder auf die Sendung ins irdische Dasein oder auf die Sendung ins öffentliche Leben beziehen. Bei dieser Amphibolie der Begriffe liegt es nah, auch hier an eine unwillkürliche Umdeutung echter Jesusworte zu denken: das emphathische „Gekommensein“, das Jesus auch bei den Synoptikern öfters von sich aussagt (vgl. Matth. 5, 17; 8, 13; 10, 34; 11, 19) und welches das Bewußtsein der höheren Sendung ausdrückt, kann sich möglicherweise in seinem Munde lediglich auf das öffentliche Auftreten von der Jordanstaufe an bezogen haben und von Johannes dann auf sein gesamtes Erdenleben von Anbeginn gedeutet worden sein. Ebenso möglich aber ist, daß Jesus selbst seine ganze irdische Existenz und geschichtliche Erscheinung unter den Begriff einer „Sendung in die Welt“ gestellt hat, ohne damit — wie hernach der Evangelist gethan haben könnte — die Vorstellung eines selbstbewußten und willenhaften Vorhandengewesenseins vor dem Gesendetwerden zu verbinden. Nennt das Volk Kap. 6, 14 den erwarteten Propheten den εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, heißt der Täufer Kap. 1, 6 ein ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ist dem Blindgeborenen Jesus ein παρὰ θεοῦ ὤν, auch da er ihn noch als einen einfachen προφήτης und θεοσεβής ansieht (Kap. 9, 33; vgl. 17 u. 31), so leuchtet ein, daß der Ausdruck εἰςέρχεσθαι oder ἀποστέλλεσθαι εἰς τὸν κόσμον, auch auf die Geburt zurückbezogen, an sich durchaus keine persönliche Präexistenz voraussetzt; sonst würde das Kap. 16, 21 vom einfachen Menschenkinde gebrauchte γεννηθῆναι εἰς τὸν κόσμον, oder unser naives in gleichem Sinne angewendetes „auf die Welt Kommen“ es auch thun.

Was nun schließlich die allein noch übrigen unmittelbaren Präexistenzaussagen angeht, so haben wir unter solchen Umständen keinerlei Nöthigung, sie aus einem Logosbewußtsein, welches aus der Ewigkeit in die Zeit nach Art einer Erinnerung herüberreichte, abzuleiten; selbst wenn der Evangelist sie sich unzweifelhaft in dieser

Weise gedeutet hätte, gäben unsere seitherigen Wahrnehmungen uns freie Hand, sie aus einem intuitiven Rückschluß zu erklären, den das Selbstbewußtsein Jesu von der Zeit aus in die Ewigkeit gezogen. Das messianische Bewußtsein treibt seine Folgerungen nach rückwärts wie nach vorwärts: ist der Messias der schlechthinige Träger der göttlichen Rathschlüsse in Reichsstiftung und Weltrichteramt, der Angelpunkt und der Zielpunkt der Weltgeschichte, so muß er auch ihr uranfänglicher Ausgangspunkt, das Principium alles göttlichen Verhältnisses zur Welt, die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ sein (Apok. 3, 14). Hat diese Folgerung sich im Bewußtsein eines Paulus, des Apokalyptikers, des Verfassers der Epistel an die Hebräer vollzogen, warum soll sie nicht schon — in unmittelbarerer, intuitiverer Weise — im Bewußtsein Jesu eingetreten, und zumal — wie die betreffenden johanneischen Stellen es veranschaulichen — in bestimmten hochgespannten Momenten dieses Bewußtseins, durch den gesteigerten Gegensatz der Welt provocirt, wie der Funke zwischen Stahl und Stein hervorgesprungen sein? [1]) Oder wer hätte sich je hinreichend in dies einzigartige Bewußtsein und seine höchsten Spannungen hineinzuversetzen vermocht, um mit Keim absprechen zu dürfen, es habe mit keiner Faser über die Zeitlichkeit zurückgereicht! Die Anknüpfungen für dieses sich als vorzeitlich, als ewig Erfassen liegen doch auch bei den Synoptikern vor. Präexistent ist nach Matth. 25, 34 wenigstens die βασιλεία τοῦ θεοῦ (ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου): kann das Reich existent gedacht werden ohne den, in dem seine Bereitung beruht, dem Menschensohn? Dieser „Menschensohn" wird in derselben Stelle, der sein Name mit dem Namen des Himmelreiches gemeinsam entstammt, Dan. 7, 13, im Himmel

[1]) Durch diese Betrachtung der Präexistenzaussagen erledigt sich der sonst begründete Einwand Keims (a. a. O., Bd. I, S. 129), daß doch die anderen Evangelisten, zum Theil Pauliner, solche Aussagen, wenn die Tradition sie dargeboten hätte, gewiß nicht zu hoch gefunden haben würden, um sie mitzutheilen. Nein, sie haben sie nicht zu hoch gefunden, sondern die Tradition hat sie ihnen nicht dargeboten; aber das ist auch ganz begreiflich, wenn die Präexistenz nicht ein Lehrthema Jesu, nicht die Basis seines Selbstbewußtseins, sondern nur die in seltenen Momenten aufzuckende Flammenspitze desselben war.

mit dem Reiche belehnt, das er auf Erden verwirklichen soll: muß er nach biblischer Weise zu denken demnach nicht bei Gott, vor Gottes Angesicht bestanden haben, ehe er auf die Erde herabkam? [1]) Solche unmittelbaren Consequenzen synoptischer Bewußtseinsthatsachen reichen völlig aus, um Selbstaussagen wie Joh. 6, 62 („Wenn ihr des Menschen Sohn sehen werdet auffahren dahin, wo er zuvor war") und Kap. 8, 58 („Ehe denn Abraham war, bin ich") zu erklären. Wenn man gegen eine solche Erklärung immer wieder geltend macht, daß dieselbe nur auf eine ideale Präexistenz in Gott, nicht aber auf eine reale bei Gott (*πρὸς τὸν θεόν, παρὰ θεῷ*) führe, und sich dabei vor allem auf die Stelle Kap. 17, 5 (*καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*) steift, so übersieht man, daß der so gestellte Gegensatz für die biblische Ausdrucks- und Vorstellungsweise gar nicht besteht. *Πρὸς θεόν* und *παρὰ θεῷ* bezeichnet wohl noch eher ein „in Gott", ja „in Gottes Gedanken", als ein „neben Gott", wie die einfachen Wendungen *λέγειν πρὸς ἑαυτόν, δίκαιος παρὰ θεῷ* darthun; überhaupt aber kennt das anschauende biblische Denken unsern modernen Denkunterschied eines idealen oder realen Seins nicht, oder vielmehr es sind dem energischen Realismus desselben gerade die himmlischen, d. h. urbildlichen, idealen Dinge die wahrhaft realen. Zudem nöthigt gerade jene berühmteste und betonteste Präexistenzaussage Kap. 17, 5 entschieden zu dem Zugeständniß eines irgendwie idealen Sinnes der Präexistenz. Wenn Jesus „die Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war", vom Vater erbittet, und zwar erbittet als Lohn seines den Vater verherrlichenden Werkes auf Erden, so folgt mit der unwidersprechlichsten Logik, daß sie nicht in derselben Realität, in der er sie jetzt zu erlangen hofft, von Ewigkeit her sein metaphysisches Eigenthum gewesen sein kann; denn mit dem, was einem von Natur eignet, kann man nicht belohnt werden, und das, was dem Logos bei seiner Rückkehr in den status quo ante von selbst wieder zufällt, hat er nicht zu erbitten. Zudem, was ist jene *δόξα* ihrem Begriffe nach?

---

[1]) Bekanntlich hat das Buch Henoch diese Consequenz hinsichtlich des Menschensohnes aus Daniel Kap. 7, 13 gezogen.

Nach V. 22 u. 24 etwas den Jüngern Mittheilbares, dem Sohne principiell schon Gegebenes, auch von ihm den Seinen im Princip bereits Mitgetheiltes, mithin nichts abstract Göttliches, sondern etwas Gottmenschliches, nämlich die Herrlichkeit eines gekrönten Hauptes der Menschheit oder Gemeinde, welche vom Haupte auf die Glieder übergehen soll: wie kann dieselbe denn irgendwem bereits realiter geeignet haben *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, ehe es noch eine Menschheit, eine Gemeinde gab? Also der Begriff jener *δόξα* selbst schließt ein reales Vorhandensein und darum einen realen Besitz vor der Welt Grundlegung aus. Endlich wenn diese *δόξα* nach Kap. 17, 24 ein Geschenk der väterlichen Liebe an den Sohn ist, und zwar derselben Liebe, mit der er auch die Jünger dieses Sohnes liebt (V. 23), ist denn da nicht mit Händen zu greifen, daß nur von eben der Herrlichkeit die Rede ist, die auch Paulus Phil. 2, 9f. als Lohn des vollendeten Gehorsams und freies Liebesgeschenk des Vaters an den Sohn bezeichnet — *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ.... καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται*, eine Herrlichkeit, die, ehe noch Kniee, die sich beugen, und Zungen, die lobpreisen konnten, vorhanden waren, dem Sohne wohl zugedacht, aber nicht realiter mitgetheilt sein konnte? [1]) Dem allen gegenüber klammert sich die herkömmliche Exegese an den Strohhalm des Arguments, daß das *παρὰ σοί* in V. 5 doch für die Präexistenz ganz den gleichen Sinn haben müsse wie in der Postexistenz. Muß wirklich ein Verhältniß, das der Evangelist beidemale durch dieselbe Präposition ausdrückt, darum in beiden Fällen objectiv ganz das Gleiche sein; oder folgt aus der gleichen Partikel nicht lediglich dies, daß der Schriftsteller (— der wie gesagt die Distinction von idealer und

---

1) Dies hat auch Scholten eingesehen und zugegeben. „In Kap. 17, 5", sagt er, „bittet Jesus nicht um die Logosherrlichkeit, die er bei Gott vor der Welt Grundlegung wirklich besaß, da er diese durch seine Erscheinung nicht abgelegt hatte, sondern um die Herrlichkeit, welche die Frucht seines auf Erden vollendeten Werkes sein soll (V. 4). Sagt er nun von dieser Herrlichkeit, daß er sie bereits besaß (*εἶχον παρὰ σοί*), so kann dies ‚Haben' nicht als ein wirklicher Besitz aufgefaßt werden, sondern nur als ein Haben in der Bestimmung Gottes (so *ἔχειν* Matth. 6, 1. 2 Kor. 5, 1)."

realer Existenz nicht kennt —) auf einen etwa vorhandenen Unterschied nicht reflectirt hat? Und wenn das ἣν εἶχον παρὰ σοί wirklich die Vorstellung einer Präexistenz neben Gott lexikalisch enthalten müßte, sind etwa die johanneischen Christusreden vom Evangelisten so stenographisch genau wiedergegeben, daß eine einzige Präposition alle Instanzen des Gedankenzusammenhanges zunichte machen könnte? Aeußersten Falles läge doch auch hier wieder nichts anderes vor, als ein Wort Christi, das durch die johanneische von der Logosidee beeinflußte Auffassung hindurchgegangen, in dieser eine etwas andere buchstäbliche Ausprägung gewonnen hätte, als seinem noch wohlerkennbaren ursprünglichen Sinn entspräche.

So geht das johanneische Selbstzeugniß zwar in seiner Bezugnahme auf himmlische Abkunft und Präexistenz über das synoptische hinaus, aber nicht als Widerspruch, sondern als Ergänzung, denn es bewegt sich auf derselben Linie des einzigartigen und dennoch menschlichen Bewußtseins wie jenes, nicht auf der Linie eines persönlichen Logosbewußtseins; höchstens daß die Consequenz der Logosidee leise umdeutend und umbildend sich einigen Spitzen der Jesusrede aufgesetzt haben mag. Es leuchtet ein, wie stark dies Ergebniß, gerade auch mit dieser untergeordneten Einschränkung, die kritische Hypothese vom vierten Evangelium nochmals widerlegt und die wesentlich geschichtliche Natur desselben nochmals bestätigt. Wenn auch im Hauptstück der ganzen johanneischen Darstellung, dem christologischen Selbstzeugniß, zwischen der Logosidee, aus der heraus und um derenwillen dasselbe erdichtet sein soll, und dem wirklichen Befunde nur eine oberflächliche Zusammenstimmung, im tieferen Grunde aber eine durchgreifende Differenz waltet; wenn das Selbstbewußtsein des johanneischen Christus sich fast durchweg weit menschlicher und synoptischer herausstellt als eine correcte, consequente Durchführung der Logosidee es zuließe, nun, dann ist doch wohl der Beweis, daß unser Evangelium wesentlich nicht aus dieser Idee, sondern aus historischen Eindrücken und Erinnerungen stammt, die spröde genug waren, um noch heute durch das von

dieser Idee darübergebreitete Colorit sich durch-erkennen zu lassen, auch auf dem schwierigsten und entscheidendsten Punkte erbracht. Man könnte nur etwa einwenden, wir hätten zu viel bewiesen. Man könnte einwenden, daß ja bei einer solchen Incongruenz zwischen der Logosidee und dem historischen Befund des Evangeliums, wie wir sie durchgängig nachgewiesen haben, diese Idee selbst an der Spitze des Evangeliums zum Räthsel, zum Widerspruch werde, indem doch unmöglich der Evangelist dieselbe an die Spitze seiner Darstellung als leitenden Gesichtspunkt gestellt haben könne, um hinterher in seinem ganzen Buche ihr zu widersprechen. Wir weichen diesem Einwand nicht aus; aber ehe wir ihn erledigen, wollen wir für die Thatsächlichkeit jener Incongruenz doch noch einige weitere drastische Belege zusammenstellen. Merkwürdig, daß gerade das hohepriesterliche Gebet, das doch den Gipfelpunkt des Heilands-bewußtseins darstellt und durch seine Präexistenzaussagen die Idee des übermenschlichen Logoschristus scheinbar am meisten begünstigt, dieser Belege voll ist. Nach dem Prolog Kap. 1, 3. 4. 11 sind die Menschen (oder in V. 11 die Israeliten) des Logos ursprüngliches Eigenthum, denn sie sind durch ihn geschaffen und er ist ihr Licht und Leben von Anbeginn ihres Daseins: nach dem hohenpriesterlichen Gebet waren die Jünger des Vaters Eigenthum, ehe sie Jesu eigen waren (*σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς δέδωκας*, Kap. 17, 6), und der Vater muß dieselben, wenn Jesus die Welt verläßt, an seiner Statt in derselben bewahren (Kap. 17, 11. 12. 15). Nach dem Prolog kann kein Zweifel sein, daß der Logos alle Geheimnisse Gottes von Natur weiß, denn „ohne ihn ist ja nichts geworden, was geworden ist“; im hohenpriesterlichen Gebete (Kap. 17, 6. 7. 12) sagt Jesus, daß der Vater ihm seinen Namen und alle die Worte, die er den Seinen kundgethan, gegeben habe; ja Kap. 15, 15 sagt er (was wir schon oben gegen die angebliche Allwissenheit Jesu anführten): *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν*, da doch nichts gewisser sein kann, als daß dasjenige, was der johanneische Christus seinen Jüngern sagt, nicht alles ist, was der persönliche Logos vom Vater gehört haben müßte. Nach dem Prolog ist der Logos *θεός* (Kap. 1, 1): nach dem hohenpriesterlichen Gebet ist der Vater *μόνος ἀληθινὸς*

θεός, Jesus aber stellt sich neben ihn nicht als δεύτερος θεός [1]), sondern als seinen „Gesandten“ (Kap. 17, 3), und dieser Begriff des „Gesandten“ — zur Noth allerdings mit der Idee des Logos zu reimen, aber doch vielmehr an die Kategorie der Propheten gemahnend, in welche Jesus Kap. 4, 44 sich in der That einreiht —, ist im hohenpriesterlichen Gebet und im ganzen johanneischen Selbstzeugniß neben dem Begriff des „Sohnes“ sogar der vorwaltende; nur daß sich Jesus als den Gottgesandten, dem der Vater alles anvertraut hat, von denen unterscheidet, welchen nur einzelnes aufgetragen war. — Aber dieselbe Inconsequenz hinsichtlich der Logosidee waltet merkwürdigerweise auch außerhalb des Selbstzeugnisses und selbst in denjenigen Theilen des Evangeliums, in denen der Evangelist in seinem eigenen Namen redet. Während Keim uns alles Ernstes voraussagt, der philonische Gott dieses Evangeliums sei der Unsichtbare, Gestaltlose, Lautlose, nennt das Evangelium denselben nicht nur allenthalben mit dem Vaternamen, sondern redet auch in ganz naiv-alttestamentlicher Weise von seiner „Gestalt“ und seiner „Stimme“ (Kap. 5, 37), ganz unhypostatisch von seinem „Wort“ (λόγος, Kap. 5, 38); ja es läßt den „Lautlosen“ mit donnerlauter Stimme zu seinem Sohne (seinem Logos?) reden (Kap. 12, 28). Während nach der Schultheorie, der Johannes folgen soll, alle göttliche Thätigkeit in der Welt sich lediglich durch den Logos vermittelt, kann nach Kap. 6, 44. 45 umgekehrt niemand zum Sohne (zum Logos?) kommen, „es lehre und ziehe ihn denn der Vater“; — ja, wie lehrt und zieht nun der von seinem Sohne, dem Logos, unterschiedene philonische Gott? Und nicht bloß hinsichtlich der Gottes- und Weltidee im allgemeinen tritt das Evangelium so von dem

[1]) Daß Jesus Kap. 20, 28 das „Mein Herr und mein Gott“ aus dem Munde des Thomas annimmt, kann hiegegen umsoweniger angeführt werden, als dieser Ausdruck eines überwältigten Gefühls nach Zusammenhang und biblischer Analogie wohl auf die Gottesherrlichkeit des in seiner Erhöhung begriffenen Messias, aber nicht auf dessen ursprüngliche Gottpersönlichkeit zielen kann. Ueberdies wird er durch das kurz vorhergehende „Mein Gott und euer Gott“ (Kap. 20, 17) aus Jesu eigenem Munde vollständig gegen den Schein verwahrt, als habe durch seine Anführung zum Schluß des Evangeliums eine dogmatische Demonstration gemacht werden wollen.

anscheinend speculativen Standpunkt des Prologs auf den einfach biblischen wieder zurück: es thut das auch hinsichtlich der Christologie, um derenwillen die ganze Logosidee doch herangezogen worden ist. Viel zu wenig wird beachtet, daß anstatt der im Prolog verkündeten Logosidee im Evangelium selbst ganz unbefangen die biblisch-populäre Messiasidee der Angelpunkt der Verhandlung, der Scheidepunkt von Glaube und Unglaube wird. Es ist trotz aller Antipathie gegen die Idee eines jüdischen Messias, welche Keim dem Evangelisten octroyirt, der möglichst jüdisch und theokratisch gefaßte Messiastitel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, mit welchem derselbe Jesum von seinen ersten Gläubigen benennen und begrüßen läßt (Kap. 1, 42 u. 50), und so geht es durch das ganze Evangelium hindurch (vgl. Kap. 4, 25. 26; 5, 46; 6, 69; 7, 26—28; 7, 41; 9, 22 u. 35; 10, 24, 25; 11, 27; 12, 15; 17, 3; 18, 33f.; 19, 19 u. 21), mit einer historischen Spiegelung des Schwankenden und Schwebenden, das die Messiasidee in der jüdischen Volksvorstellung hatte, wie sie im Neuen Testament ihres Gleichen sucht, aber auch mit vollem Bekenntniß und voller Liebe des Verfassers zu dieser Idee. Ja, derselbe Evangelist, welcher mit ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος begonnen hat, bekennt schließlich als Abzweckung seines ganzen Buches, daß die Leser glauben möchten — nicht „Jesus sei der Logos“, sondern ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Kap. 20, 31) [1]). Ueberdenkt man diese ganze Reihe gewichtigster Differenzen zwischen der Logosidee und den Ausführungen des Evangeliums, und nimmt hinzu, daß diese Reihe zu dem viel Mehreren, was wir im Laufe dieser Untersuchung Analoges gefunden, doch nur eine Nachlese bildet, so muß man staunen über die „Kritik“, die für das alles keine Augen hat. Keim versichert uns alles Ernstes, die Ideen des Prologs seien im Evangelium selbst so mathematisch genau ausgeführt, daß die angestrengteste Jagd auf Unterschiede sich höchstens durch die Wahrnehmung belohne, daß der Logosbegriff Jesu

---

1) Vgl. die bereits oben (S. 150) angeführte Aeußerung von Reuß, daß im johanneischen Evangelium „die Metaphysik jeden Augenblick durchbrochen werde von einer ihr widersprechenden populären Redeweise“, — ein Satz, zu dem wir vorstehend nur die Belege geliefert haben.

selbst nicht in den Mund gelegt sei [1]). Er hat den Wald vor Bäumen nicht gesehen.

Aber wie erklären wir diese bei der gewöhnlichen Ansicht vom vierten Evangelium allerdings höchst auffallende Erscheinung? Man könnte auf den Gedanken kommen, der Verfasser habe den Logos doch etwas anders gedacht, als die orthodoxe und die kritische Theologie voraussetzen; er habe ihn nicht als eine zweite göttliche Persönlichkeit gedacht, welche die menschliche oder die sinnliche Natur nur als ein Accidens angenommen habe, ohne damit ihr übermenschliches, gottheitliches Selbstbewußtsein zu verändern oder zu unterbrechen, sondern als ein unpersönliches Princip, das erst durch seine Einpflanzung in die σάρξ zur Persönlichkeit geworden sei und als solche doch anderen Gesetzen des Daseins unterlegen habe, als die personificirende Vorstellung sie dem λόγος ἄσαρκος zudenkt. Indeß diese oder jede ähnliche Unterscheidung zwischen dem Logos an sich und dem in Jesu fleischgewordenen Logos, vermöge deren dem letzteren mit Bewußtsein andere Lebensgesetze zugeschrieben sein sollten als dem ersteren, wäre für unseren Evangelisten viel zu subtil und modern. Das Alterthum hat überhaupt auf die Idee der Persönlichkeit wissenschaftlich nicht reflectirt; das biblische Alterthum insonderheit mit seinem nicht griechisch-dialektischen, sondern hebräisch-intuitiven Denken hat bei einer Vorstellung wie der des Logos die bloß poetische und die philosophisch-ernstliche Personificirung nie zu unterscheiden vermocht: darum sind auf diese Personification zwar nirgends, wie es Herkommen ist, dogmatische Schlösser zu bauen, aber ebensowenig an der naiven Zusammenfassung des vorzeitlichen und des geschichtlichen Logos unter dem Begriff der Persönlichkeit ernstliche Zweifel zu hegen. Fällt so die Wahrscheinlichkeit einer philosophischen Unterscheidung zwischen Logosprincip und Logospersönlichkeit schon von vornherein dahin, so würde eine solche Unterscheidung auch manches nicht erklären können, was zu erklären ist, den Rückgang des Evangeliums von der Logos- zur Messiasidee, oder die Lehre, daß der Vater zum Sohne ziehen müsse, während doch nach der Logosidee der Sohn allein zum Vater ziehen könnte u. s. w. Nein, unser Evangelist

---

[1]) Keim a. a. O., Bd. I, S. 124.

hat im Gegentheil den Logos und den historischen Jesus nur allzu vorbehaltlos identificirt: nirgends erscheint eine Spur, daß derselbe von dem Unterschiede, den auch die kirchlichen oder die modernen Anschauungen zwischen beiden festzuhalten nicht umhin können, ein klares Bewußtsein gehabt; nirgends die Spur eines Versuches, die Bedingungen der Unendlichkeit und der Endlichkeit, die bei dieser Identificirung widerstreitend zusammentreffen, in irgend einer Weise miteinander zu vermitteln. „Es ist", sagt Baur mit Recht, „der größte, auf keine Weise vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjects, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangelischen Erzählung schlechthin Jesus gesetzt wird" [1]), und was den einzigen Satz angeht, der eine Vermittelung geben zu wollen scheint, den Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Kap. 1, 14, so könnte man noch heute einen Preis darauf setzen, demselben ohne theologische Nachhülfe einen theologisch präcisen Sinn abzugewinnen. „Der Logos ward Mensch" heißen die Worte nicht, denn σάρξ ist nicht = Mensch; „der Logos nahm Fleisch an" ebensowenig, denn ἐγένετο heißt nicht „er nahm an". Der einzig wortgenaue Sinn wäre: „der Logos hat sich in Fleisch verwandelt"; aber wer möchte ihn dem Verfasser zumuthen? Wir haben es also mit einem ganz unwissenschaftlichen Ausdruck, dem Ausdruck eines nur gefühlsmäßig vorschwebenden Gedankens zu thun. Was ergibt sich hieraus? Was ohnedies das ganze Evangelium jedem sagt, der es ohne Brille liest: daß wir einen philosophisch und theologisch ganz ungeschulten Schriftsteller vor uns haben, dessen Sache schulgerechtes Denken, formal correcte und entwickelte Dialektik durchaus nicht war. Dieser vierte Evangelist hat die Logosidee ergriffen nicht als ein speculativer Dogmatiker, der da beabsichtigt oder auch nur vermocht hätte, dieselbe in eine dialektische Bewegung zu setzen, sondern als ein religiös-sinnender Laie, welcher zufrieden war, in ihr für seine Glaubensanschauung von Jesu den höchsten Ausdruck gefunden zu haben; und so wenig noch heute ein religiös sinnender Laie darum, weil er Jesum die persönliche Selbstoffenbarung Gottes oder das persönlich erschienene ewige Leben genannt, sich darüber Gedanken machen würde, ob diese Selbstoffenbarung Gottes oder

[1]) Baur a. a. O., S. 99.

dieses erschienene ewige Leben als solches auch essen, trinken, schlafen, fragen, beten, sterben könne, so wenig hat der Verfasser des vierten Evangeliums sich hierüber Gedanken gemacht. Alle jene Differenzen zwischen den logischen Folgerungen der Logosidee und seiner geschichtlichen Darstellung Jesu, welche wir nachgewiesen haben, sind ihm gar nicht zum Bewußtsein gekommen, haben für sein populär-religiöses Denken, für seine durchaus naive Identificirung des ewigen Logos mit dem historischen Jesus nicht existirt. — Kann unser auf der theologischen Linken wie Rechten immer noch die Bibel mit dogmatischer Brille lesendes Studierstuben-Denken sich hierein nicht finden? Nun, so erinnere es sich, daß auch theologisch ungleich geschultere biblische Denker, daß auch ein Paulus und Apollos (oder wer sonst den Brief an die Hebräer geschrieben haben mag) diese naive Identificirung des ewigen Logos (oder „Ebenbildes") und des historischen Jesus aufzuweisen haben (vgl. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 14—16. Hebr. 1, 1—3), ohne der Menschlichkeit des letzteren irgend etwas zu vergeben; daß namentlich der Verfasser des Hebräerbriefes, dieser schärfste Vertreter der vollen Menschlichkeit Jesu im ganzen Neuen Testament, auch nicht das geringste Bedürfniß fühlt, uns zu erklären, wie das ewige ἀπαύγασμα τῆς δόξης, der ewige χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes, wie das Wesen, durch welches Gott die Welt geschaffen, versucht werden, im Glauben leben, weinend und betend zu Gott schreien, in der Leidensschule Gehorsam lernen und zuletzt sterben könne [1]).

Ist dem aber so, so mache man sich deutlich, welch einen Proceß des religiösen Bewußtseins und welch ein Gewichtsverhältniß

---

[1]) Mit dieser Betrachtung erledigt sich beiläufig auch die Baur'sche Mythe von einer hyperpaulinischen Christologie des vierten Evangeliums. Die johanneische Christologie ist formell viel unentwickelter als die paulinische, und materiell geht sie über dieselbe mit nichten hinaus. Denn die Logosidee, wenn auch nicht den Logosnamen hat Paulus (und der Hebräerbrief) ganz ebenso schon auf Christus angewandt wie das vierte Evangelium, und die Idee des Menschensohnes, der die göttliche Herrlichkeit nicht kraft einfacher Rückkehr in einen Status quo ante, sondern als Lohn seines menschlichen Gehorsams, als Frucht seines Erdenlebens erlangt, hat das vierte Evangelium ebensogut wie Paulus und der Hebräerbrief.

von Idee und Geschichte diese naive Identificirung von Logos und Jesus bei den neutestamentlichen Schriftstellern, insonderheit bei unserem Evangelisten voraussetzt. Diese Nichtunterscheidung zwischen Logos und Jesus bei durchgreifendem Abstand zwischen den schulgerechten Folgerungen der ersteren und dem wirklich gezeichneten Bilde des letzteren ist nur möglich, nur begreiflich, wenn der geschichtliche Eindruck Jesu im Bewußtsein des Verfassers das Primitive, Grundlegende, die Logosidee lediglich das Secundäre, Hinzukommende war. Verhielte es sich anders, wäre der Logos das eigentliche Subject des Buches, und Jesus nur der historische Name desselben, wie die Kritik will, wie ganz anders müßte das ganze Buch, wie ganz anders schon der Prolog angelegt und durchgeführt sein. Ein Schriftsteller, der — um mit Keim zu reden — seinen Ausgangspunkt und seine tiefste Sympathie, anstatt im historischen Eindruck Jesu, „in philosophischen Studien" gehabt hätte, wie würde er die Logosidee im Prolog begründet und in dialektische Bewegung gesetzt, die Bedingungen, welche das Eingehen in die Endlichkeit dem Unendlichen auferlegt, erwogen und angedeutet, und entweder die nothwendige Differenz zwischen den Daseinsgesetzen des *λόγος ἄσαρκος* und des *λόγος ἐνσαρκωθείς* gehörig wahrgenommen, oder aber in der vollen Consequenz vorbehaltloser Identificirung den geschichtlichen Jesus völlig divinisirt und doketisirt haben. Und am allerwenigsten würde er sich versagt haben, im Verlauf seines Buches und sonderlich am Schlusse desselben auf die Logosidee wieder zurückzukommen, während er nun in seinem ganzen Evangelium den Logosnamen auch nicht ein einziges Mal mehr ausspricht und am Schlusse ausdrücklich dem historischen Namen „Messias, Gottessohn" eben die Bedeutung zuerkennt, die er zu Anfang dem ideellen Namen gegeben. Anstatt von philosophischen Studien und Sympathien war des Verfassers Herz vielmehr erfüllt von dem, was er „in Betreff des Lebenswortes mit Augen geschaut und mit Ohren gehört und mit Händen betastet" (1 Joh. 1, 1), und so drängte es ihn, diesen seinen überschwänglichen Eindruck und Erinnerungsschatz wiederzugeben und der Christenheit als ein Christusbild zu hinterlassen (ebendas. V. 3).

Und weil es nicht Einzelheiten waren, sondern ein Totaleindruck, ein Gesamtbild, was er zu geben hatte, weil er nicht bloß äußerlich berichten, sondern das Erlebte dem Leser deuten, weil er lehrend erzählen, erzählend predigen wollte, so suchte er nach einem höchsten Gesichtspunkt der Betrachtung, nach einem vollkommensten Ausdruck für das Wesen der Erscheinung Christi, und er fand ihn in der Logosidee, die höher, weiter, universaler war als alle jüdischen Messiasnamen, die das ganze in Jesu offenbar gewordene Verhältniß Gottes zur Welt beleuchtete und umfaßte. So ist ihm ὁ λόγος nun der höchste Jesusname, den er kennt, und zur Orientirung über das, was er darstellen will, schreibt er ihn über den Eingang seines Buches; aber auch nichts anderes als der höchste Jesusname ist er ihm; darum eilt er in vier flüchtigen Zeilen über die Logosidee als solche hinweg und auf den historischen Jesus zu, der sich ihm schon im Prolog dem Logossubject unwillkürlich so völlig substituirt, daß bereits V. 12 von einem Namen des Logos die Rede ist, der nur der historische Jesusname sein kann, daß ihm V. 14 die Logosidee bereits völlig in das Anschauungsbild des „Eingeborenen" übergeschwebt ist, und V. 17 der historische „Jesus Christus" noch im Prolog den Logos geradezu ablöst, um hinfort das alleinige Subject des Buches zu sein und zu bleiben [1]).

---

1) Je verächtlicher Keim (a. a. O., S. 388) mein obiges Urtheil über die „Philosophie" des Johannesevangeliums behandelt hat, um so befriedigender ist es für mich, dasselbe von einer anerkannt competenten Stimme wesentlich bestätigt zu finden. „Für Philo", sagt Hase in seiner eben erschienenen „Geschichte Jesu", S. 47, „war der Logos eine wenn auch nicht folgerecht durchgeführte Folgerung seiner speculativen Gottesidee, welche in ihrer Abstraction von allem Persönlichen, ja von allem Bestimmten jede unmittelbare Berührung mit der Welt ausschloß. Der himmlische Vater des Johannesevangeliums kann überall höchstselbst eingreifen; der Logos hat nur den praktischen Sinn der Verherrlichung Jesu. Daher war es ein ziemliches Verkennen, den Verfasser dieses Evangeliums für einen Geschichtschreiber anzusehen, ‚dessen tiefste Sympathie in philosophischen Studien ruht'; er hat sich den fremdartigen Begriff nur als den Ausdruck seiner religiösen Sympathie angeeignet."

Wir sind zu Ende mit unserer Erörterung der inneren Schwierigkeiten, auf welche die Kritik ihre Leugnung des geschichtlichen Charakters und der apostolischen Abkunft des Johannesevangeliums stützt. Diese Erörterung hat uns mehr eingebracht, als wir bedurften. Nach demjenigen, was unsere Untersuchung uns in Betreff des geschichtsgläubigen Standpunktes des Evangelisten, der Unmöglichkeit seine Darstellung aus der freigestaltenden speculativ-dichterischen Idee zu erklären, und seiner vielfachen historischen Ueberlegenheit über die Synoptiker bereits ergeben hatte, bedurften wir weiter nichts als den Nachweis, daß auch die eigenthümlichen und bedenklichen Phänomene des Evangeliums, auf welche die antijohanneische Kritik sich mit relativem Rechte beruft, mit der geschichtlichen Natur und apostolischen Abfassung desselben nicht unvereinbar seien. Wir haben mehr gefunden als das: wir haben in diesen Phänomenen selbst neue Gegengründe gegen die Logosromanhypothese und neue Anhaltspunkte für den urkundlichen und augenzeuglichen Charakter des Evangeliums gefunden. Was uns bei der Untersuchung jener Schwierigkeiten überall entgegentrat, war ein starkes subjective Element der johanneischen Darstellung, war die im allgemeinen nichts weniger als neue, aber noch nicht hinreichend ins Einzelne verfolgte Wahrnehmung, daß der historische Stoff der evangelischen Geschichte in keinem unserer Evangelien entfernt in solchem Grade durch das Medium energischer subjectiven Auffassung und Verarbeitung hindurchgegangen sei wie hier. Auf dies Element energischer Subjectivität gingen die wirklichen Schwierigkeiten des Evangeliums fast durchweg zurück und empfingen von ihm aus ihre Lösung, indem alles dasjenige, was in den Erzählungen desselben, in seinen Jesusreden, in der Gesamtbetrachtung der Person Christi sich nicht ganz als objectiv-historisch nehmen ließ, in der leicht zu erkennenden Subjectivität des Evangelisten ungezwungene Erklärung fand. Aber dieselbe Spur führte noch weiter. An nicht wenigen Punkten ließ sich ein dem Verfasser selbst nicht zum Bewußtsein gekommenes Differenzverhältniß zwischen seiner subjectiven Auffassung und Darstellung und dem durch dieselbe durchblickenden geschichtlichen Sachverhalt nachweisen und ebendamit die große, breite Grundlage historischer Realität, auf der das Evangelium ruht und die schon

unsere frühere Untersuchung außer Zweifel gesetzt hat, auch auf den angefochtensten Punkten desselben erproben, mithin die Hypothese von einer wesentlich ideellen, speculativ-dichterischen Erzeugung des Evangeliums vollends entgründen. Nach dieser, wie wir meinen, hinreichenden Erledigung der negativ-kritischen Instanzen bleibt uns nur übrig, dies eigenthümliche Verhältniß von Subjectivität und Objectivität selbst zu erklären und so endlich auch die positive Lösung des johanneischen Problems nach unseren Kräften zu vollbringen.

Man liebt es seitens der Kritik, diese Unterscheidung eines subjectiven und objectiven Elements im vierten Evangelium, welche von unbefangenen Freunden desselben längst gemacht worden ist, als ein System der Halbheit, eine Methode der Concessionen zu verspotten [1]). Wir wenigstens werden auf Grund unserer seitherigen Ausführungen in unserem Rechte sein, wenn wir uns eine solche allerdings wohlfeile Abfertigung verbitten. Ein rücksichtsloses Durchfahren nach irgend einer vorgefaßten Totalansicht ist niemals Sache historischer Forschung, und wer unser Evangelium nur entweder als unbedingt glaubwürdig oder als völlig unglaubwürdig gelten lassen wollte, weil eine mittlere Ansicht eine Halbheit sei, würde damit nur beweisen, daß er von der Natur geschichtlicher Denkmale gänzlich nichts versteht. Wir aber sind nicht einer dogmatischen, sondern lediglich einer historischen Betrachtungsweise des Evangeliums gefolgt, unbekümmert um die Differenzen, die sich zwischen den Ergebnissen derselben und den Postulaten irgend einer Theorie von apostolischer Unfehlbarkeit oder biblischer Inspiration etwa ergeben mochten; es konnte daher, wenn wir irgend etwas in demselben historisch ungenau oder unrichtig fanden, von „Concessionen", die von einer dogmatischen Ansicht aus gemacht würden, gar keine Rede sein. Ebenso wenig aber von Concessionen, die von der historischen Ansicht des Evangeliums als einer geschichtlichen Urkunde aus geschähen, denn damit, daß einer erzählenden Darstellung eine subjective Färbung und im Zusammenhang mit derselben einzelne Irrthümer und Ungenauigkeiten nachgewiesen werden,

---

1) Auch Keim a. a. O., S. 388, hat sich nicht enthalten können, diese abgebrauchten Phrasen gegen mich zu wiederholen.

verliert sie den Charakter eines historischen Berichts noch lange nicht; sonst wären auch die synoptischen Evangelisten keine historischen Berichterstatter mehr, als welche doch alle besonneneren Mitglieder der kritischen Schule sie (oder wenigstens einen von ihnen) behandeln. Das allerdings könnte sich fragen, ob nicht etwa die zugestandenen Differenzen zwischen der stark subjectivistischen Darstellung und dem objectiven geschichtlichen Bestande den unmittelbar apostolischen Ursprung des Evangeliums ausschlössen und auf die Annahme einer nur mittelbar johanneischen Abkunft, einer späteren Aufzeichnung johanneischer Mittheilungen und Anschauungen durch die Hand eines Schülers hindrängten, wie sie neuerdings von zwei so bedeutenden Forschern wie Weizsäcker und Hase empfohlen worden ist [1]). Auch eine solche Annahme, wenn sie sich wissenschaftlich begründete, wäre nicht als Concession und Halbheit zu beschimpfen; es wird unsre nächste Aufgabe sein, sie auf ihren Grund oder Ungrund zu prüfen.

---

1) Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, S. 297: „Die Beschaffenheit des Evangeliums erklärt sich am natürlichsten unter der Voraussetzung des apostolischen Ursprungs. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß der Apostel, welchem wir dasselbe zuschreiben, es selbst niedergeschrieben habe; es kann unter seiner Leitung von einem Schüler geschrieben sein, oder aber nach seinen Vorträgen oder Aufzeichnungen in der Gemeinde verfaßt. Alle Gründe, welche für die apostolische Herkunft sprachen, bleiben hiebei unberührt, sobald man annimmt, daß die Abfassung sich strenge an seine Mittheilungen anschloß. . . . Dafür aber, daß eine solche Vermittelung stattfand, sprechen mehrere starke Gründe." — Hase, Geschichte Jesu, S. 51: „In Kleinasien, namentlich in Ephesus, hat sich durch die Erzählungen des Johannes, als eines der letzten und des hochbegnadigten Augenzeugen des Lebens Jesu, eine bestimmte von der galiläischen verschiedene Evangelienüberlieferung gebildet. Sie hat die Vorstellung vom Logos und seine Consequenzen bereits enthalten. Im frischen Lebensgefühl dieser Gemeinden, wohl auch in der allgemeinen Erwartung des nahen Weltunterganges ist diese Ueberlieferung zu Lebzeiten des Apostels nur mündlich fortgepflanzt worden, und mag schon zu dieser Frist auch einiges Fremdartige in sich aufgenommen haben. Nach dem Tode des Johannes, vielleicht ein Jahrzehnt und länger nachher, ist diese johanneische Ueberlieferung durch einen begabten Schüler des Apostels niedergezeichnet worden. Er hat sich ganz in das Andenken des verklärten Meisters hineingelebt und hat nur schreiben wollen, als wenn der selbst es geschrieben."

Welcher ernstliche Durcharbeiter der johanneischen Frage hätte es im Gedränge der sich kreuzenden Eindrücke und Argumente noch nicht mit einer solchen vermittelnden Hypothese versucht? Was einem neben so vielen mächtigen Eindrücken der Geschichtlichkeit und Apostolicität unannehmbar dünkt, das scheint sich dann so leicht auf Rechnung des späteren nichtapostolischen Aufzeichners setzen zu lassen. So bei Hase die ihm anstößigen Wunder der Wasserverwandlung und Brodvermehrung, und die ihm in dieser überirdischen Leibhaftigkeit unannehmbaren Erscheinungen des Auferstandenen; bei Weizsäcker die eigenthümliche Bezeichnung und Behandlung des Lieblingsjüngers und die vermeintliche Zugrundelegung synoptischer Berichte; bei beiden das monotone logologische Selbstzeugniß Jesu, das — wenn auch auf dem empfangenen Eindruck und dem Erinnerungsbilde des Apostels beruhend — doch nicht wohl von ihm selbst in dieser Gestalt habe reproducirt werden können. Aber einmal angenommen, daß der Apostel aller dieser Entlastungen in der That bedürfte, — leistet diese Vermittlungshypothese sie wirklich? Ein persönlicher Schüler, der „sich strenge an die Mittheilungen des Apostels angeschlossen hätte" (Weizsäcker), ja der „ganz in das Andenken seines verklärten Meisters sich hineingelebt, und nur hätte schreiben wollen, als wenn der selbst geschrieben" (Hase), der hätte eben auch nichts „Fremdartiges", wie nach Hase jene Wundergeschichten waren, in sein Buch aufgenommen, denn wenn dieselben auch in der Volkstradition umgelaufen wären, so hätte er doch gewußt, daß sein Lehrer so nicht erzählt habe; der hätte, was Johannes ihm nicht als Jesu eigene Aussage, sondern nur als seine apostolische Auffassung überliefert, auch Jesu nimmermehr in den Mund gelegt, sondern sich begnügt, es im Prolog seines Buches auszudrücken. Und ein Schriftsteller, der doch so verführe, der überdies Auferstehungsgeschichten erzählte, die ihm der Apostel so nicht überliefert, der statt der originalen Erzählungen des Johannes theilweise auch synoptische Berichte zu Grunde legte und nur johanneisch überarbeitete, der böte uns eben gar keine Bürgschaft, daß auch nur seine übrigen Mittheilungen echt johanneisch wären. Schon aus diesen Gründen kann ich der in Rede stehenden Hypothese keine Lebensfähigkeit zuschreiben und zweifle, daß die Gelehrten selbst,

welche dieselbe im ehrlichen Zwiespalt der wissenschaftlichen Gedanken aufgestellt haben, eine rechte Zuversicht zu ihr hegen.

Wir können aber auch nach unseren seitherigen Ergebnissen keine Nothwendigkeit dieser vermittelnden Hypothese anerkennen. Eine Benutzung synoptischer Berichte durch den vierten Evangelisten, wie Weizsäcker sie annimmt, stellt auch Hase in Abrede [1]), und wir haben nirgends einen Anlaß gefunden, eine solche anzunehmen. Den Anstoß Hase's an dem Hochzeits- und Speisungswunder haben wir einigermaßen getheilt; aber er wird kaum geringer durch die Ableitung des Evangeliums aus mündlichen Erzählungen des Apostels, während die Annahme, daß dieser selbst jene Vorgänge wunderbarer aufgefaßt und beschrieben habe, als sie an sich waren, ihn hebt. Den johanneischen Auferstehungsbericht in seinem Verhältniß zum synoptischen müssen wir gegen Hase vielmehr zu den stärksten Anzeichen apostolischer Abfassung rechnen (vgl. oben S. 115), und meinen, daß den verehrten Mann in diesem Fall seine Scepsis über die Thatsache gegen den klarsten Bericht von ihr befangen gemacht hat. Und so werden auch die übrigen geltend gemachten Punkte, auf die wir seither noch nicht gekommen sind, sich im Verfolg unserer Erörterungen leicht erledigen. — Und nun kommt dazu, was in dieser Frage vollends den Ausschlag gibt, daß ein solcher bloß mittelbar-apostolische Ursprung, wie denkbar er an sich sei, von unserm Evangelium selbst entschieden zurückgewiesen wird. 1) Das uralte, wie wir später nachzuweisen gedenken, aller Wahrscheinlichkeit nach bis an das Lebensende des Apostels hinaufreichende Zeugniß Kap. 21, 24 sagt: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα.* Der Freundeskreis also, der aus mündlicher Mittheilung des Apostels seinem Evangelium einen Nachtrag zu geben hatte, hat dies Evangelium nicht auf diese mündliche Mittheilung, sondern auf die Verfasserschaft des Apostels im strictesten Sinne zurückgeführt. Sehr unglücklich argumentirt Weizsäcker dem gegenüber aus der Gleichheit der Darstellung im Evangelium und im Anhang dahin, daß der Verfasser des letzteren auch das erstere geschrieben haben werde: dann

---

[1]) Hase, Geschichte Jesu, S. 384, bei der Erörterung des Verhältnisses der Geschichte des *βασιλικός* und der vom Hauptmann zu Kapernaum.

hätte derselbe V. 24 eine directe, bewußte Lüge gesagt. Aber die Darstellung des einundzwanzigsten Kapitels ist vielmehr von der des übrigen Evangeliums fühlbar verschieden, naiver, umständlicher, unklarer. 2) Der Verfasser des Evangeliums gibt sich Kap. 1, 14 und 19, 35 entschieden als Augenzeugen des Erdenlebens Jesu, und der mit ihm identische Verfasser des ersten Briefes betont Kap. 1, 1—4 das Nämliche in Worten, welche jeder Umdeutung spotten. Keine Redewendung vom Hineinversetzen des Schülers in den verklärten Lehrer hilft uns hier über die Alternative weg, daß diese Aussagen entweder wahr sind oder unwahr, entweder Aussagen des Apostels oder Angaben eines Fälschers, der für den Apostel gelten will und ebendarum gewiß nichts weniger wäre als ein pietätsvoller Schüler. In Kap. 19, 35 meinen Hase und Weizsäcker freilich einen Anderen als den Apostel auf diesen als Gewährsmann sich berufen zu hören, und das ἐκεῖνος, womit der Apostel hier von sich in der dritten Person redet, leiht dieser — übrigens mit Kap. 1, 14 unvereinbaren — Auffassung einen Schein. Aber dieser Schein zerrinnt, wenn man die Worte bedenkt: κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει; Worte, welche als Berufung auf das Bewußtsein des Apostels viel besser in dessen eigenen Mund passen, als in den eines Zweiten, und die jedenfalls in ihrem doppelten Präsens — der Hypothese von einer Aufzeichnung des Evangeliums erst nach dem Tode des Apostels entgegen — den noch lebenden Apostel voraussetzen [1]). 3) Auch die ganze Eigenthümlichkeit des Evangeliums paßt viel eher zu einem Apostel als zu einem Apostelschüler; denn einen

[1]) Nach Hilgenfeld (a. a. O., S. 731) kann freilich auch Joh. 1, 14 und selbst 1 Joh. 1, 1 f. den Anspruch der Augenzeugenschaft nicht beweisen. Ueber das specifisch apostolische Bewußtsein in Kap. 1, 14 vgl. oben S. 14; wenn aber auch 1 Joh. 1, 1 die Augenzeugenschaft nicht besagt, dann weiß ich nicht, welche Mittel die menschliche Sprache noch hätte, um diesen Begriff für D. Hilgenfeld auszudrücken. Kap. 19, 35 — gibt er zu — wolle der Verfasser sich in das Bewußtsein eines Augenzeugen „versetzen", unterscheide sich aber eher von demselben. Als ob ein solches Sichversetzen für einen Falsarius sprachlich so schwer gewesen wäre, daß es ihm in dieser Beziehung hätte mißglücken können! Daß ἐκεῖνος als Selbstbezeichnung des Verfassers zu dem ὑμεῖς nicht passe, kann ich nicht finden; ein Schriftsteller kann sich

historischen Stoff mit selbständigem Geiste und kühner künstlerischen und lehrhaften Freiheit gestalten, und von den Erinnerungen eines Andern in unselbständiger Abhängigkeit sich befinden, das schließt sich aus. Wer nur einen „johanneischen Typus evangelischer Tradition" aufzuzeichnen gehabt hätte, der hätte, da ja in Kleinasien neben dem johanneischen jedenfalls auch der synoptische Typus galt, seine Darstellung viel mehr mit dem letzteren zu vereinbaren gesucht, anstatt so rücksichtslos seinen eigenen Weg zu gehen, und hätte überhaupt viel mehr in der einfachen überliefernden Weise der Synoptiker geschrieben. Und dieser letzte Gesichtspunkt führt uns von der Ablehnung der Vermittelungshypothese auf die positive Lösung unseres Problems zurück: wir behaupten, daß diese Freiheit in der Wiedergabe historischer Erinnerungen und überhaupt das ganze merkwürdige Mischungsverhältniß von Objectivität und Subjectivität, welches unser Evangelium kennzeichnet, direct auf einen Apostel als Verfasser desselben führe.

Wenn bei den synoptischen Evangelisten ein Element der Subjectivität zwar nicht ganz fehlt, aber doch gegen die einfache objective Wiedergebung des geschichtlichen Stoffes sehr zurücktritt, so ist dies bei Schriftstellern, die in treuer Ueberlieferung des Empfangenen ihren wesentlichen Beruf finden und zudem das zu Ueberliefernde aus zweiter Hand haben, also nicht ohne Gefahr der Entstellung freier damit verfahren könnten, nicht mehr als natürlich. Anders doch, wenn ein Apostel zum Bericht über das, was er „gesehen, gehört und mit Händen betastet in Betreff des Lebenswortes", die Feder ergreift. Er ist als Apostel von Haus aus nicht bloß zum Empfangen und Ueberliefern, sondern auch zum Lehren und Auslegen berufen, und wenn er dies Lehren und Auslegen bei seinem Wiedergeben mitreden läßt, so ist er nicht wie der Ueberlieferer zweiter Hand der Gefahr wesentlicher Entstellung ausgesetzt, denn er ist kraft eigenen Erlebnisses in den Thatsachen zu Hause. Welch ein Trugschluß ist es also, wenn Baur in

selbst doch wohl in der dritten Person einführen und gleichwohl die ihn persönlich kennenden Leser [oder Hörer] seiner Schrift mit ὑμεῖς anreden, und daß ἐκεῖνος öfters für das einfache οὗτος oder αὐτός steht, darüber vgl. Joh. 7, 45; 1 Joh. 3, 5 und Lünemann, Neutestamentliche Grammatik, S. 148.

Bezug auf die johanneischen Jesusreden und auf die Zugeständnisse, welche die Freunde des vierten Evangeliums hinsichtlich der größeren formellen Authentie des synoptischen Redematerials machen, die vermeintlich zwingende Alternative stellt: „Ist der Evangelist als der Lieblingsjünger Jesu tiefer als irgend ein anderer in den Geist Jesu eingedrungen, so haben wir auch in seinen Reden den echten Typus der Reden Jesu; ist dagegen in diesen Reden alles von seiner Subjectivität durchdrungen, so folgt umgekehrt, daß er kein Apostel sein kann.“ [1]) Als ob der Vertrauteste, Geistesverwandteste nothwendig auch der diplomatisch Genaueste, der Buchstäblichste sein müßte! Im Gegentheil, es liegt in der Natur der Sache, daß die einfache volksthümliche Erinnerung, wie sie den Synoptikern wesentlich zu Grunde liegt, sich vorzugsweise auf die drastische Einzelheit richtet und diese gerade in der charakteristischen Form faßt und behält, daß dagegen ein tiefsinniger und in den Geist des Meisters sich einlebender Schüler, eben weil er das Gehörte in einem großen organischen Zusammenhang auffaßt und lebendig in sich verarbeitet, viel näher daran sein wird, es frei zu reproduciren und in seine eigene subjective Form umzugießen; allerdings nicht ohne dabei manches Samenkorn zu bewahren und zu entfalten, das für die Menge unverstanden auf den Weg fiel und verloren ging. Und wenn nun einem solchen Schüler die Lehrgedanken Jesu ein halbes Jahrhundert hindurch in Fleisch und Blut des eigenen Denkens übergegangen und in der fortwährenden Uebung seines Lehrberufes mit ihrer Auslegung zusammengewachsen waren, wenn Individualität, Lebenserfahrung, wechselndes und fortschreitendes Bedürfniß der Gemeinde ihm die Auswahl, die Entwickelung, die Darstellungsform seiner Erinnerungen bestimmt und an die Hand gegeben hatte, und er endlich als Greis die Feder ergriff, um — nicht für die Ansprüche gelehrter Geschichtsforschung, sondern für das religiöse Leben der Christenheit — die synoptische Ueberlieferung durch das, was ihm Eigenthümliches geblieben war, im großen Styl zu ergänzen, wie konnte er anders als aus dem Gesamtschatz seiner Erinnerungen

---

1) Baur a. a. O., S. 294.

Jesusreden im Anschluß an gewisse thatsächliche Anlässe frei componiren, in der Ausführung derselben Text und Auslegung unwillkürlich zusammenfließen lassen, durch beides den echten, unvergeßlichen Jesusworten das Colorit der eigenen Dialektik, des eigenen Styls leihen, — mit Einem Worte, so verfahren, wie der vierte Evangelist nach allem, was wir gefunden, mit den Reden Jesu verfahren sein muß? Und wie mit den Jesusreden, so muß es ihm irgendwie auch mit dem ganzen Lebensbilde Jesu ergangen sein. Während die Synoptiker aus den Erinnerungen Vieler photographisch treue Einzelbilder zusammengetragen haben, ruhte im Herzen des Lieblingsjüngers ein Gesamtbild, durch ein langes Leben hindurch im Stillen bewegt, geklärt und ausgetragen, bis er zuletzt mit der freieren und höheren Treue des neuschaffenden Meisters es hinmalt auf den Goldgrund gläubiger Liebe und Anbetung.

Suchen wir uns nun die Motive des Contrastes, der zwischen jenen natürlichen Abdrücken der Wirklichkeit und diesem künstlerischen Bilde waltet, näher deutlich zu machen, so haben wir uns vor allem die überschwängliche und für alle Betrachtung bis heute unerschöpfliche Größe und Hoheit Jesu einzugestehen, die es einerseits zuließ, daß jedes einfältige Kind des Volkes Einzeleindrücke von ihr empfing, wie sie in unschätzbarer Sammlung bei den Synoptikern vorliegen, und die andererseits jeder Gesamtauffassung unendliche Schwierigkeiten entgegensetzte und auch dem tiefsinnigsten Jünger eine solche nur innerhalb der Schranken seiner Individualität, also als eine irgendwie einseitige verstattete. Dazu kommt nun aber — und das führt uns tiefer ins Concrete unserer Frage — die verschiedene Beleuchtung, in welcher das Leben Jesu in seinem unmittelbaren geschichtlichen Proceß, und in welcher es von seinem Vollendungspunkt, von Tod und Auferstehung aus angesehen erscheinen mußte. Das öffentliche Leben Jesu entwickelte sich unter anderen Erwartungen, als hernach der Erfolg sie bewährte; es trug im Anbeginn den Charakter einer nicht hoffnungslosen Arbeit an einem Volke, das schließlich seinen Messias dennoch verstieß und erst aus dessen Tode heraus ein nicht mehr national bestimmtes Gottesreich erstehen ließ; Jesus war während seines Erdenlebens gewissermaßen sein eigener Prophet, der nur vor-

bereiten konnte, was aus seinem Tode und seiner Auferstehung heraus nachher Gestalt gewann, und so mußte das Bild seines Lebens sehr verschieden ausfallen, jenachdem es aus unverarbeiteten Einzelerinnerungen zusammengesetzt, oder aber als Totalauffassung vom Standpunkt seiner erreichten Vollendung aus reproducirt ward. Daß beides nebeneinander geschah, war natürlich und fast nothwendig. Im galiläischen Gemeindekreise lebten naturgemäß die Einzelerinnerungen des Lebens Jesu in voller Unmittelbarkeit fort, um sich nachmals — von der aus Tod und Auferstehung Jesu sich entwickelnden Betrachtung fast unberührt — in den drei ersten Evangelien zu sammeln; sie lebten natürlich auch im apostolischen Kreise fort, aber hier doch unter überwältigenden neuen Eindrücken, und es mußte sich gerade hier unter den Augenzeugen und berufenen Predigern der Auferstehung Jesu, und zumal im Geiste des Innerlichsten und Tiefsinnigsten unter ihnen, der Trieb entwickeln, die Anfänge und die Ausgänge Jesu deutend auszugleichen, sein öffentliches Leben im Lichte jenes triumphirenden Abschlusses rückwärts zu betrachten und so den Gesamtschatz der Erinnerung durch das Medium einer neugewonnenen höheren Auffassung hindurchgehen zu lassen. Der Evangelist selbst bekennt uns diesen inneren Proceß, mittelbar und unmittelbar; schon wenn er in den Abschiedsreden die Verheißung anführt, daß der heilige Geist die Jünger an alles erinnern und ihnen alles auslegen werde, was sie bei Jesu erlebt und vernommen (Kap. 14, 26; 16, 13), Worte, die uns recht in die Zuversicht hineinblicken lassen, in der er die Reden Christi formell so frei zu reproduciren gewagt hat. Aber er bezeugt uns auch ganz direct und ausdrücklich, wie sehr das Auferstehungserlebniß in seinem und seiner Genossen Sinnen und Nachdenken über ihre Erinnerungen Epoche gemacht. „Da er nun von den Todten auferstanden war“, schreibt er Kap. 2, 22 bei der Rede Jesu vom Abbrechen und Wiederaufrichten des Tempels, „da gedachten seine Jünger daran, daß er solches gesagt, und glaubten der Schrift und dem Worte, das Jesus geredet“, und Kap. 12, 16 bei der Erzählung des Einzuges in Jerusalem und seiner Erfüllung von Sach. 9, 9: „Solches erkannten seine Jünger zuerst nicht; als aber Jesus verklärt war,

da gedachten sie daran, daß dies auf ihn geschrieben war und daß man ihm dies gethan hatte" (vgl. auch Kap. 7, 39; 12, 33). Solche Bemerkungen, aus der Reflexion eines späteren Pseudojohannes kaum als raffinirteste Betrugskunstgriffe erklärbar, dagegen im wirklichen Leben eines Apostels durch die einfache Natur der Dinge motivirt, lassen den klarsten Blick in die Seele des Evangelisten und in die Entstehung seiner eigenthümlichen Darstellung thun. Dem überwältigenden Eindruck der Auferstehung Jesu, an welche die Erhöhung, die Geistessendung, die Gemeindestiftung in wunderbarer Kette sich anschloß, entspringt naturgemäß auch eine Verklärung des Herrn in den Gemüthern der Apostel. So hoch sie vorher schon zu ihm aufgeschaut, nun erscheint er ihnen in einem noch übernatürlicheren Lichte; das Irdische, Sterbliche an ihm ist verschlungen in den Sieg: was wunder, wenn es im Gemüthe eines Johannes zwar nicht verschwindet, aber doch zurücktritt vor dem Lichtglanz göttlicher Majestät, in welchem er ihn zuletzt und am unvergeßlichsten geschaut hat. In diesem Lichte verblassen die dem vorangegangenen Erdenleben Jesu sonst so deutlich aufgeprägten Spuren der Begrenztheit in Wissen und Können, verblassen vollends die schwächeren Spuren einer auch noch durch's öffentliche Berufsleben hindurchgehenden innerlich ringenden Entwickelung: insonderheit scheint es selbstverständlich, daß der, welcher in freiem Wissen und Wollen sein Werk durch Tod und Auferstehung vollendet hat, dies Wissen und Wollen von Anbeginn in sich getragen habe, so daß dasselbe in anklingende dunkle Worte aus seinem Munde, wie früh sie seien, hineingelegt, daß manches wirkliche, aber spätere Weißagungswort über seinen Ausgang getrost in die Anfangszeiten hinaufgerückt werden mag. Und wenn nun schließlich alles, was er einzelnes gesagt und gethan, sich herausgestellt hat als bloßer Einzelstrahl seiner alle diese Worte und Werke überstrahlenden Persönlichkeit, und in der Geistesgemeinschaft des für die Seinen Gestorbenen und Auferstandenen die eine und ganze Bedingung des Antheils am Reiche Gottes erkannt wird, wenn die Lehre Jesu in Israel kraft seines Todes und seiner Auferstehung in Herz und Mund der Apostel naturnothwendig in eine Lehre von Christo übergeht, wie hätte nicht auch in der Erinnerung eines Busenjüngers sein Selbstzeugniß als eigentlicher

Mittelpunkt seiner Lehre hervorleuchten und alles andere planetenartig in die Peripherie desselben zurücktreten müssen? Fassen wir alle diese psychologischen Consequenzen, welche das Ostererlebniß im Geiste eines zur Herausbildung derselben angelegten Apostels haben mußte, zusammen, wieviel fehlt noch, um uns sämmtliche Eigenthümlichkeiten des vierten Evangeliums, in denen es wirklich den Synoptikern widerstrebt und ein subjectives Gepräge zu erkennen gibt, zu erklären? [1])

Und was etwa noch fehlt, das ergibt uns die Erwägung, daß das halbe Jahrhundert zwischen dem Erdenleben Jesu und der Abfassungszeit unseres Evangeliums am Inneren eines geisteslebendigen Apostels unmöglich spurlos vorübergegangen sein könne. Wenn auch nicht auf die große Menge der Judenchristen, — auf die Urapostel, auf einen Petrus und Johannes, mit denen er Gal. 2, 6—9 eingehend verhandelt, hat der geistesgewaltige Paulus mit seiner Herausführung des Evangeliums aus den Schranken des Judenthums, mit seinem auf Tod und Auferstehung Jesu aufgebauten Lehrsystem gewiß einen tiefen Eindruck gemacht. Und wie wunderbar mußte erst die Zerstörung Jerusalems mit ihren ungeheuren Consequenzen den Horizont eines überlebenden Apostels

[1]) Holtzmann in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie" 1875, Heft 4, S. 630, macht es als entscheidendes Argument gegen die obige und für die kritische Herleitung des Johannesevangeliums geltend, daß doch „jedenfalls das Gesamtbewußtsein der ersten christlichen Generationen, wie es an den sich steigernden Aufgaben, welche die Zeit stellte, heranwuchs und sich ausweitete, eine geeignetere ‚Schmelze' sei, darin jene johanneische Wiedergeburt des synoptischen Geschichtsstoffes vorgehend gedacht werden möge, als das individuelle Bewußtsein eines Zwölfapostels". Daß nun mit einer solchen allgemeinen Bemerkung eine auf so vielen positiven Instanzen beruhende Frage wie die johanneische nicht entschieden werden kann, wird Holtzmann selbst nicht in Abrede stellen. Aber jener allgemeine Gesichtspunkt trifft auch nicht. Denn wäre die „johanneische Wiedergeburt des synoptischen Geschichtsstoffes" aus dem Gesamtbewußtsein der ersten christlichen Generation hervorgegangen und nicht aus der persönlichen Entwickelung eines apostolischen Führers der ersten Christenheit, so würde auch die synoptische Darstellung des Lebens Jesu dem Gesamtbewußtsein des zweiten Jahrhunderts nicht mehr entsprochen haben, d. h. die synoptischen Evangelien würden durch das johanneische verdrängt und antiquirt worden sein. Daß nichts weniger stattgefunden hat als das, ist bekannt.

entschränken. Die voreiligen Parusiehoffnungen traten zurück und eine neue Weltlage und Aufgabe des Christenthums that sich auf. Nicht nur war jetzt vollends offenbar, daß dasselbe nicht unter den Juden, sondern in der Heidenwelt seine Zukunft zu suchen habe; auch der Zauber des Judaismus, des Trugschlusses, als ob man, um ins Erbe Abrahams einzutreten, nicht nur Christ, sondern zugleich Jude werden müsse, war dahin. Dagegen traten andere, gnostische Fragen, wie sie laut dem Kolosserbrief und den apokalyptischen Sendschreiben sich längst angekündigt hatten, traten im beginnenden großen Weltkampf des Evangeliums mit den Geistern der vorchristlichen Zeit Gefahren einer dualistischen Verfälschung des Christenthums nun in den Vordergrund. Dem falschen physischen Dualismus des Zeitgeistes, welcher Sinnen- und Geisteswelt als unvereinbare Gegensätze behandelte, und eben darum, aufs Christenthum eindringend, leugnete, daß der Erlöser ἐν σαρκί gekommen sei, vielmehr den irdischen Jesus und den himmlischen Christus auseinanderhalten wollte (vgl. den ersten Johannesbrief), war der rechte ethische Dualismus, der unvereinbare Gegensatz göttlichen Lichtes und sittlicher Finsterniß entgegenzustellen und dabei die Einheit von Natur und Geist, Schöpfung und Erlösung, wie sie in Jesu offenbar geworden war, desto kräftiger zu behaupten. Fühlt nun ein Apostel, der inmitten dieser andersgewordenen Welt und Zeit lebt, sich gedrungen, derselben die ἀλήθεια und ζωὴ αἰώνιος, wie sie in Jesu erschienen, vor Augen zu malen, wie wird er verfahren? Er wird den ganzen zeitgeschichtlichen Vordergrund des Lebens Jesu als einen bloßen Hintergrund behandeln, in dem die Ἰουδαῖοι ihre finstere welthistorische Rolle abspielen, Jesum aber aus jenem Hintergrund heraustreten und in den Vordergrund der Gegenwart, in die lebendigen Bedürfnisse der jetzigen Generation hineinzeugen und -strahlen lassen. Er wird die Gesetzesfragen und Parusiegedanken, welche in den Synoptikern einen so breiten Raum einnehmen, zurückstellen gegen die aus ihnen herausgeschälten ewigen Forderungen und Verheißungen des Evangeliums, und die geschichtlichen Gegensätze der Erdentage Jesu zurückführen auf den sittlichen Gegensatz von Glaube und Unglaube, Licht und Finsterniß. Und endlich wird er seinen Gegenstand unter einen großen, weittragenden Gesichtspunkt stellen, der möglichst unjüdisch, möglichst

universal und für die wahre Gnosis wider die falsche fruchtbar ist, und welcher könnte das sein als die Logosidee? Die bloße jüdische Messiasidee konnte dem christlichen Denken längst nicht mehr genügen; das Bedürfniß einer universaleren christologischen Anschauung hatte schon bei Paulus zu dem Theologumenon vom anderen Adam, vom ἄνθρωπος ἐπουράνιος geführt; aber noch weiter, höher und reicher war das vom Logos, welches ein principielles Verhältniß nicht nur zur Menschheit, sondern zum Universum ausdrückte, den Einklang von Erlösung und Schöpfung bezeugte, und es gestattete, dem falschen Dualismus von Geist und Materie von vornherein mit einem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο den in Christo verwirklichten Grundgedanken christlicher Weltanschauung entgegenzustellen.

Allerdings, das so aus den geschichtlichen und psychologischen Bedingungen des Apostellebens Zug um Zug sich construirende Evangelium fordert als seinen Verfasser nicht bloß einen Apostel, sondern auch einen ganz eigenthümlich angelegten und geführten Apostel von mächtigem Geistestrieb, seltenem Tiefsinn und langem, reichem Erleben. Aber bietet denn nicht die Tradition vom Zebedaiden Johannes, wenn auch in spärlichen Andeutungen, ganz das Bild einer Persönlichkeit und eines Lebensganges, wie die Eigenart des vierten Evangeliums beide voraussetzt? Als das Kind noch rüstiger Eltern kommt er, des Jakobus jüngerer Bruder, in den Apostelkreis; er kann sehr wohl unter den Zwölfen der jüngste gewesen sein, und — wie Irenäus bezeugt, bis in die Zeiten Trajans — sie alle überlebt haben [1]). Beanstandet man nun auch das Zeugniß des vierten Evangeliums von dem „Jünger, den Jesus lieb hatte", — auch die Synoptiker lassen doch den Johannes mit Petrus und dem frühhinweggenommenen Jakobus die Dreizahl der Vertrautesten Jesu bilden, und je weniger er diese Auszeichnung der an Petrus hervortretenden Eigenschaft nach außen gewandter bahnbrechender Thatkraft verdankt, umsomehr muß sie auf anderen, innerlicheren Vorzügen beruht haben. Der Name des „Donner=

---

1) Die neuerliche Entdeckung Schenkels und Anderer, daß die Apokalypse bereits den Tod sämmtlicher Apostel voraussetze, ist meiner Hermeneutik unbegreiflich geblieben.

kindes", das Bedrohen des im Namen Jesu Dämonen austreibenden, aber nicht mit den Jüngern nachfolgenden Mannes, die Bereitschaft, auf die Samariter, welche dem Herrn die Herberge geweigert, Feuer vom Himmel herabzurufen, lassen uns hineinblicken in ein von Natur heftiges, in Liebe und Zorn hochloderndes Gemüth, das mit leidenschaftlicher Begeisterung an Jesu hängt und alles, was dem geliebten Meister entgegentritt, mit rücksichtsloser Schärfe bekämpft. Ist das nicht derselbe Johannes, der in seinem Briefe die christliche Bruderliebe so hoch hält und die allgemeine Liebe mit Stillschweigen übergeht, der mit den Gläubigen wie ein Vater zärtlich, den Gegensatz gegen die „Welt" zur schneidigsten Schärfe zuspitzt; derselbe Johannes, aus dessen ephesinischem Alter die Kirche sich gleichzeitig die Geschichten von dem mit Liebesmächten aus der Räuberhöhle zurückgewonnenen Jüngling, und von dem mit leidenschaftlichem Schauder geflohenen Hause erzählte, „in dem Cerinth weilt, der Feind der Wahrheit"? Daß aber dies in Gottesliebe und Welthaß heißglühende Herz in der Brust eines geistig hervorragenden Mannes geschlagen habe, eines Mannes, der vor allen anderen Aposteln neben Petrus für einen Pfeiler der Kirche galt, das erfahren wir aus Gal. 2, 9, und wenn er nun doch weder wie Petrus als der *ἀπόστολος περιτομῆς* schlechthin, als der Träger einer vorzüglichen Missionsthätigkeit, noch wie der im Galaterbrief mit beiden zusammengestellte Jakobus als der Patron einer jüdisch-nationalen Ausprägung des Christenthums (Gal. 2, 12) erscheint, so liegt auch hier der Schluß nahe genug, daß es anders geartete, mehr auf die innerliche Stärkung der bereits gewordenen Gemeinde gerichtete Gaben gewesen sein müssen, denen er das Ansehen eines *στῦλος τῆς ἐκκλησίας* verdankte. Die aus Gal. 2 gezogene Folgerung, daß er ein beschränkter Judaist gewesen, gehört zu den bekannten Mythen der Tübinger Schule, die dadurch nicht wahrer werden, daß man sie immer wieder als über jeden Zweifel erhaben vorträgt; die freiere, paulus-freundliche Stellung auch des Petrus und Jakobus im Gegensatz zu den engherzigen *ψευδαδελφοῖς* (V. 4) ist ja im dortigen Zusammenhang handgreiflich, und an den Namen des Johannes heftet sich noch viel weniger als an die des Jakobus und Petrus auch nur der leiseste Schein, die Bruderhand des Paulus nur in vorübergehender

Inconsequenz ergriffen zu haben [1]). Endlich bietet die Ueberlieferung von dem ephesinischen Alter des Johannes uns beides zugleich dar, das Zeugniß einer nichts weniger als judaistischen Denkart, und einer Berührung mit den Geistesmächten, welche das Zeitalter zwischen 70 und 120, die Keimezeit der systematischen Gnosis, bewegten. Es versteht sich von selbst, daß auf althellenischem und altpaulinischem Boden nur ein Mann seinen Wirkungskreis suchen konnte, welcher der Enge des Judaismus längst entwachsen war, und andrerseits enthält der Zeitraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Regierung Trajans bereits alle Bedingungen einer Entwickelungsphase der Kirche, wie wir sie zur Erklärung des Evangeliums bedürfen [2]). Dem in Ephesus wie ein Patriarch der Christenheit

---

[1]) Hase in seiner „Geschichte Jesu", S. 37, macht treffend darauf aufmerksam, daß auch im zweiten Jahrhundert wohl Petrus und Jakobus, aber nicht Johannes als Patron des Judenchristenthums galt, zum sicheren Anzeichen, daß er nie dazu Anlaß gegeben.

[2]) Der Scharfsinn, der neuerdings namentlich von Keim aufgeboten worden ist, um die ganze Ueberlieferung vom ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes auf Verwechselung zurückzuführen, wird doch wohl ein verlorener sein; solche Eindrücke, wie sie die kleinasiatische Erinnerung im zweiten Jahrhundert von dem letztlebenden Apostel hatte, entstehen nicht aus purer Verwechselung, wenn auch Verwechselungen mit untergelaufen sein mögen. Eine ganze Reihe ausdrucksvollster Zeugnisse des zweiten Jahrhunderts entwerthen und dagegen theils zufällige, theils ganz naturgemäße Nichterwähnungen des Johannes in den pseud-ignatianischen Briefen u. s. w., oder in der Apostelgeschichte und Apokalypse zu „Zeugnissen" hinaufschrauben, das ist keine nüchterne historische Kritik, sondern eine begehrliche Pseudokritik, die herausquält, was sie herausbekommen will. Soweit eine solche auf bloße abstrakte Möglichkeit gebaute Hypothese Widerlegung erfordert und verträgt, hat die Keim'sche sie namentlich durch Dr. Steitz, aber auch aus der Mitte der kritischen Schule selbst, durch D. Hilgenfeld (Einl., S. 394 ff.), gefunden. Kaum ernsthaft zu behandeln aber ist die neuerdings von ihm und Anderen so hoch aufgeblähte Instanz des Georgios Hamartolos gegen den ephesinischen Aufenthalt des Johannes. Einmal widerstritte das von diesem Schriftsteller des neunten Jahrhunderts aus Papias beigebrachte ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη, selbst wenn es in Richtigkeit wäre, jenem Aufenthalt nicht, wie denn Georgios es eben nach Ephesus, hinter die Rückkehr von Patmos, verlegt. Dann aber, wenn Papias wirklich von einem Märtyrertod des Johannes erzählt hätte und die ganze Notiz nicht auf einer Confusion (mit Jakobus, des Johannes Bruder?) beruhte, wie käme es, daß

lebenden, wie ein diademtragender Priester Gottes verehrten apostolischen Greise hat die alte Kirche fast einmüthig das vierte Evangelium zuerkannt, und wenn auch die Züge seines entsprechenden Bildes, welche Schrift und Tradition uns bieten, spärliche sind, der Zug in diesem Bilde, der mit der Eigenart des Buches nicht stimmte, wäre noch aufzuweisen [1]). Und ob dies Apostelbild auch noch so viele dunkle Stellen aufwiese, was hat denn die negative Kritik statt seiner zu bieten? Ein pures X, eine fictive Größe

---

die ganze patristische Zeit, die — von Irenäus an — den Papias doch auch las, von demselben nichts wüßte, trotz der entschiedenen Neigung, sämmtliche Apostel zu Märtyrern zu stempeln? Wollte man halb so viel Zärtlichkeit, als Keim diesem „Papiaszeugniß" widmet, jenem anderen „Papiaszeugniß" zuwenden, welches Aberle und Tischendorf auch aus einer Schrift des neunten Jahrhunderts publicirt, die antijohanneischen Kritiker aber sogleich als einen „apokryphen Wisch" begrüßt haben [evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis, i. e. in extremis quinque libris retulit; descripsit vero evangelium dictante Johanne recte], — was ließe sich nicht daraus machen? Denn so gut statt extremis conjecturirt worden ist „externis", um die „libri exoterici" zu einem Pseudopapias zu machen, so gut könnte man auch statt des räthselhaften exotericis ein ursprüngliches exegeticis vermuthen, und man hätte die echte λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. — Ueber die sonstigen Bemühungen Keims, einen frühen und gewaltsamen Tod des Apostels Johannes wahrscheinlich zu machen, vgl. mein Vorwort. Am ehesten gibt noch die Stelle Matth. 20, 23; Mark. 10, 39 einen Schein her. Aber gewiß geht dies echte Jesuswort nur auf eine Nachfolge seiner Leiden, ohne den Brüdern (was ganz gegen den Styl der Weißagung Jesu wäre) die Specialität eines gewaltsamen Todes vorhersagen zu wollen (vgl. die ähnlichen Bilder bei Paulus 2 Kor. 4, 10; Gal. 6, 17), und hat die kleinasiatische Kirche nicht abgehalten, ein anderes Jesuswort auf ein Ueberhaupt-nicht-Sterben des Johannes zu deuten (Joh. 21, 22. 23).

[1]) Allerdings hat Baur aus den Passahstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts einen Widerstreit zwischen dem Verhalten des historischen Johannes und der Darstellung des vierten Evangeliums nachzuweisen geglaubt, aber selbst unter der Voraussetzung, daß es mit seiner Auffassung des Thatsächlichen in jenem Streite seine Richtigkeit habe, würde sich das Verhalten des Johannes hinsichtlich der (von ihm ohne Zweifel bereits vorgefundenen) kleinasiatischen Passahfeier mit seinem Evangelium sehr wohl vertragen. Vgl. Bleek, Einleitung ins Neue Testament, S. 192. 193; Hase, Geschichte Jesu, S. 38. 39.

des zweiten Jahrhunderts, die an geistiger Höhe und Schöpferkraft alles, was das arme nachapostolische Zeitalter aufzuweisen hat, hoch überragt haben müßte, und die gleichwohl außerhalb ihres literärischen Denkmals keinen Eindruck, keine Erinnerung, auch nicht die leiseste Spur in der Geschichte der Kirche zurückgelassen hätte. Ja, wie unsere Untersuchungen uns ergeben haben, einen puren sich selbst aufhebenden Widerspruch; denn dieser Pseudojohannes hätte an die evangelische Geschichte als eine heilige geglaubt und sie dennoch nach Belieben umgedichtet; hätte lediglich von der synoptischen Tradition gezehrt und dieselbe doch auf hundert Punkten zu ergänzen und zu berichtigen gewußt; wäre lediglich auf die Entwickelung der Logosidee ausgegangen, und hätte gleichwohl dieselbe nicht nur nicht entwickelt, sondern ein zur guten Hälfte mit ihren Forderungen und Folgerungen gar nicht zu reimendes Jesusbild gezeichnet.

So löst sich die johanneische Frage bereits vollständig auf dem Gebiet der inneren Gründe. Es ist unsere Absicht nicht, nun auch auf das Gebiet der äußeren untersuchend einzugehen; wir begnügen uns, daran zu erinnern, wie günstig auf demselben die Sache des vierten Evangeliums notorisch liegt. Mit Hülfe eines Systems der Ausflüchte, der argumenta e silentio, der Chikane gegen die offenbarsten johanneischen Anklänge, der unnatürlichsten Umkehrung unleugbarer Abhängigkeitsverhältnisse hatten Baur und seine Schüler die Spuren des Evangeliums bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinein zu leugnen versucht. Dies System und Resultat hat so starke Nackenschläge erhalten, daß wenigstens Keim es als unhaltbar aufgegeben hat. Die „Kritik“ hatte ganz gewiß gewußt, daß der Verfasser der clementinischen Homilieen unser Evangelium nicht gekannt: da brachte der neu entdeckte Schluß derselben eine ganz unleugbare Bezugnahme auf Joh. 9. Sie hatte das Evangelium als eine Rückbildung der Gnosis ins Kirchliche erklärt, die das valentinische System zur Voraussetzung habe: da gaben die neuaufgefundenen Philosophumena das klare Zeugniß, daß schon Valentinus, ja Basilides von ihm Gebrauch gemacht. Unter diesen Umständen hat Keim mit ehrenwerthem Freimuth die Spuren des Evangeliums auch bei Justin dem Märtyrer, bei Marcion, ja bei Hermas und im Barnabasbriefe anerkannt und

es bis in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts hinaufgerückt [1]), also in eben jene trajanischen Zeiten, die nach Irenäus der greise Apostel in Ephesus noch erlebt hat. Wird dies Zugeständniß, das alles bietet, was man auf dem Gebiete der äußeren Zeugnisse verlangen kann, von Keim durch die Bemerkung abgeschwächt, die Benutzung des vierten Evangeliums bleibe lange Zeit doch eine schwächere und behutsamere als die der drei ersten, so ist diese Bemerkung für die Echtheit des Evangeliums doch ganz unbedenklich. Das Johannesevangelium ist jedenfalls das späteste von den vieren, und da es mit seiner so sehr abweichenden Darstellung auf einem von dem synoptischen Typus bereits voreingenommenen Boden sich Bahn zu brechen hatte, so würden noch viel stärkere Bedenken gegen dasselbe im zweiten Jahrhundert sich erklären als wirklich zu spüren sind.

Noch durchschlagender aber als dieser möglichst günstige Stand der äußeren Zeugnisse erscheinen uns einige allgemeinere Instanzen, welche gewissermaßen zwischen äußeren und inneren Gründen in der Mitte liegen und denen wir darum hier noch eine kurze Anführung gönnen.

1. Das Evangelium trägt keinen Namen. Nur durch eine Kette von complicirten Schlüssen, welche zu ziehen am wenigsten Sache der ältesten Christenheit war, erkennen wir, daß der Verfasser allerdings der Apostel Johannes sein will. Wir übergehen die gelinde gesagt höchst geschmacklosen Geschmacksurtheile, in denen sich die Kritik über dies wie jungfräuliche Verschleiern der eigenen Persönlichkeit ergangen hat [2]): man sollte doch etwas vorsichtiger

---

[1]) Keim a. a. O., Bd. I, S. 141 f. Allerdings sind diese Zugeständnisse bereits im Verlauf des größeren Werkes widerrufen zu Gunsten des Herabgehens ins hadrianische Zeitalter.

[2]) Gut abgefertigt von Hase in seinem Sendschreiben an Baur. Nichtsdestoweniger hat Hilgenfeld (a. a. O., S. 732) die unbesonnenen Worte Weiße's, als wäre die Selbstbezeichnung des „Jüngers, den Jesus lieb hatte", die schnödeste Selbstüberhebung und ein Widerspruch gegen die von Jesu gerade den Zebedaiden gepredigte Demuth, wiederholen mögen. Wer sagt uns denn, daß das ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ein höherer Anspruch auf die göttliche Liebe sei, mit der Jesus alle seine Jünger auf gleiche Weise umaßte; daß Jesus nicht zu Einem im Jüngerkreise, zu dem Jüngsten darin

sein, die Empfindungsweise eines achtzehn Jahrhunderte hinter uns liegenden, für uns räthselvollen Lebenskreises vor das absprechende Forum der eigenen Empfindung zu stellen. Die Namenlosigkeit des Evangeliums hat noch eine andere Seite, welche in Betracht zu ziehen die Kritik mehr berufen gewesen wäre, die sie aber auffallenderweise ganz mit Stillschweigen übergeht. Nicht nur steigt das fast einmüthige Urtheil der alten Kirche offenbar ausnehmend an Werth durch den Umstand, daß es sich auf kein Selbstzeugniß des Evangeliums stützt, also auf eine von Anfang vorhandene mündliche Ueberlieferung und persönliche Kunde in Betreff desselben zurückweist [1]): es ist auch an und für sich ein eigenthümliches Unternehmen, ein Buch für untergeschoben zu erklären, das den Namen, dem es untergeschoben sein soll, gar nicht trägt oder nennt. Beispiele, daß großen Namen Schriftstücke angedichtet worden sind, gibt's in der Literaturgeschichte genug; nur daß dann der Name des angeblichen Verfassers möglichst laut, möglichst geflissentlich in denselben in Anspruch genommen wird: aber daß ein Buch den Namen seines usurpirten Verfassers gar nicht ausspricht, sondern inmitten eines durchaus naiven und ungelehrten Leserkreises auf die kritische Operation eines complicirten Errathens desselben rechnet, davon ist uns wenigstens aus der gesamten Literaturgeschichte kein

jene menschliche Liebe des besonderen, individuellen Wohlgefallens gehegt haben könne, in deren Wesen es liegt, Einen vor Tausenden zu bevorzugen, und daß nicht gerade dies besondere Freundschaftsverhältniß, auf welches der, welcher es genoß, doch wohl zeitlebens demüthig-stolz sein durfte, mit jenem Ausdruck bezeichnet werden will? Vgl. das ähnliche ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν, Mark. 10, 21, welches ebenfalls das aufsteigende Gefühl eines individuellen Wohlgefallens bezeichnet. — Daß nun diese ganze andeutende Bezeichnung des Johannes besser in den Mund eines verehrungsvollen Schülers als des Apostels selbst paßte, wie Weizsäcker und nun auch Hase meinen, kann ich nicht finden: ein nach dem Tode des Apostels schreibender Schüler hätte uns den „Jünger, den Jesus lieb hatte", gewiß irgend einmal beim Namen genannt, in dem Gefühl, daß jene Bezeichnung zur Kenntlichmachung des Apostels je länger je weniger ausreiche; während Johannes selbst, zunächst für einen Kreis schreibend, der ihn persönlich kannte, sich mit jener indirecten Selbstbezeichnung begnügen konnte.

[1]) Man halte mit dem sicheren Urtheil der alten Kirche über den Verfasser des vierten Evangeliums die schwankende Ansicht zusammen, die sie über den (ebenfalls namenlosen) Hebräerbrief zeigt.

Beispiel bekannt. Sollte die antijohanneische Kritik über solche Beispiele verfügen, so wird sie wohlthun, sie denen, welche ihr beipflichten sollen, nicht vorzuenthalten.

2. Das Evangelium hat, wie schon mehrfach erwähnt, einen Anhang von anderer Hand, das einundzwanzigste Kapitel. Denn daß dasselbe (ganz abgesehen von dem kritisch verdächtigen V. 25) dem mit Kapitel 20, 30—31 förmlich abschließenden Buche nicht von dem Evangelisten selbst hinzugefügt sein kann, das geht handgreiflich aus V. 24 hervor: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστὶν.* Unmöglich konnte (nach Meyers horrender Auslegung) der Evangelist im selben Athemzug von sich in der dritten Person Singularis und in der ersten Pluralis reden und in letzterer sich als der ersteren ein Zeugniß notorischer Wahrhaftigkeit ausstellen; sondern ein anderer hat im Namen einer Mehrzahl von Freunden die nachträgliche Erzählung mit diesem Zeugniß hinzugefügt [1]). Nun fehlt dieser Anhang in keiner Handschrift; auch erscheint nirgends eine Spur, daß das Evangelium je ohne ihn in Umlauf gewesen, und schon der zweite Petrusbrief (Kap. 1, 14) nimmt wie es scheint auf ihn Bezug; wir haben in ihm also ein Zeugniß für den apostolisch-johanneischen Ursprung des Evangeliums, das alle anderen an Alterthum übertrifft. Drückte dieses Zeugniß auch nur die Ansicht aus, die in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts über das vierte Evangelium in der Heimath desselben herrschte, so wäre es schon höchst gewichtig: jedenfalls sagt es uns, daß der Johannes der kleinasiatischen Tradition, der langlebige Greis, von dem man meinte, er werde nicht sterben, und dem man das vierte Evangelium zuschrieb, schon lange

---

[1]) In der kritischen Schule hat Hilgenfeld die Liebhaberei, das einundzwanzigste Kapitel (ebenso wie vorher die Perikope von der Ehebrecherin) für einen ursprünglichen Bestandtheil des Evangeliums zu erklären. Er behauptet, Kap. 20, 30. 31 wolle nicht das Ende des Evangeliums, sondern nur das Ende der *σημεῖα* bezeichnen. Allein da zu den *σημεῖα* in dieser Stelle offenbar die Erscheinungen des Auferstandenen mitgehören, so wären, falls Kap. 21 dem Evangelium ursprünglich angehörte, auch die *σημεῖα* Kap. 20, 30 noch nicht zu Ende.

vor Irenäus und Polykrates nicht als der Presbyter, sondern als der Apostel Johannes gedacht worden ist, und dies allein schon dürfte hinreichen, die ganze Keim'sche Zurückführung der ephesinischen Johannestradition auf eine Verwechselung des angeblich nie in Kleinasien gewesenen Apostels mit dem gleichnamigen Presbyter unmöglich zu machen. Aber dieser merkwürdige Anhang sagt uns noch mehr. Wenn man nach dem Motiv fragt, das diesen ganzen Nachtrag veranlaßt hat, so wird man mit völliger Sicherheit auf V. 23, auf das Wort Jesu vom „Bleiben des Lieblingsjüngers, bis daß Er komme" geführt: hier ruht die Erzählung aus, hier berichtigt sie eine irrige Erwartung der Christen, hier hat sie ihr offenbares Ziel erreicht, die Leser des Evangeliums über das Sterben des Evangelisten dahin zu beruhigen, daß dasselbe nicht, wie die Meinung war, im Widerspruch mit einem Weißagungsworte des Herrn erfolgt sei. Wir fragen mit Bleek: wann konnte ein Interesse vorhanden sein, der Christengemeinde über den Tod des Johannes eine solche beruhigende Aufklärung zu geben? Etwa zwanzig oder gar fünfzig Jahre nach diesem Tod, da die Sage, er werde nicht sterben, längst an ihrer thatsächlichen Widerlegung untergegangen sein mußte? Oder allein unmittelbar nach seinem Heimgang, als die Erwartung, er werde nicht sterben, die so lang erharrte Wiederkunft des Herrn werde wenigstens noch in seine Lebenstage fallen, schmerzlich enttäuscht war? So reicht das Zeugniß dieses einundzwanzigsten Kapitels, über welches die Kritik mit affectirter Geringschätzung weggleitet [1]), aller Wahrscheinlichkeit nach bis an das frische Grab des Johannes und in den nächsten Kreis seiner Freunde zurück.

3. Das Neue Testament enthält neben dem vierten Evangelium einen Brief, der — wenn je zwei Schriftstücke das Gepräge derselben Persönlichkeit trugen — mit jenem den gleichen Verfasser haben muß. Die krampfhaften Versuche Baurs und einiger seiner Schüler, dies sonst feststehende kritische Urtheil zu erschüttern, sind — wie schon erwähnt — innerhalb der kritischen

[1]) Vgl. z. B. die Behandlung in Strauß' zweitem „Leben Jesu", S. 63 f.

Schule selbst zurückgewiesen worden. Nun ist dieser Brief nach Eusebius bereits bei dem alten Papias benutzt; in dem noch vorhandenen Briefe des Polykarp weist eine charakteristische Stelle auf ihn zurück, und das ganze Alterthum hat ihn dem Apostel Johannes zugeschrieben. Kann er untergeschoben sein? Er trägt keinen Namen, er verräth keine Unsicherheit oder Simulation, es fehlt in ihm an allen den Kennzeichen, an denen man sonst apokryphe Schriften erkennt; er ist von einer Einfalt, Geradheit, Zutraulichkeit, dazu einem heiligen Ernst und einem Hauche der Wahrhaftigkeit, daß man sagen darf: ohne eine wahrhaft frivole Beiseitesetzung aller Grundsätze echter Kritik ist es unmöglich, ihn für unecht zu erklären, und es würde nie der Versuch dazu gemacht worden sein, wenn nicht mit ihm — das Evangelium stünde oder fiele. Wer ist sein Verfasser, wenn man den Text selber fragt? Er nennt sich nicht, — offenbar weil die, an welche er schreibt, ihn ohnedies kennen; denn mit größter Vertraulichkeit, wie ein Vater mit seinen Kindern, redet er mit ihnen. Er ist ein Augenzeuge des Lebens Jesu, er verkündet, was er mit Augen geschaut und mit Ohren gehört und mit Händen betastet hat vom Worte des Lebens; aber die „Kinder“, zu denen er davon redet, zerfallen bereits in eine zwiefache Generation, in eine ältere (πατέρες) und eine jüngere (νεανίσκοι). Ist es möglich, in diesem ehrwürdigen Greise voll heiliger Liebe und heiligen Zorns den ephesinischen Johannes zu verkennen, der dem keimenden Gnosticismus gegenüber die Grundgedanken des Evangeliums, die ihm Grundthatsachen des eigenen Erlebens sind, zu vertreten hat? Und wenn dieser Mann mit seiner erhabenen, aber noch ganz flüssigen Logosidee (Kap. 1, 1. 2) und seinem tiefen Eindruck von dem heiligen Erdenwandel Christi (Kap. 3, 3. 5—7), mit seiner einfach-tiefen Zusammenfassung des Christenthums in die Worte „Licht, Leben, Liebe“, und seinem scharfen Gegensatz gegen die in Finsterniß, geistlichem Tode und mörderischem Hasse webende Welt sich je darangegeben hat, ein Evangelium zu schreiben, hat es anders ausfallen können, als unser Evangelium Johannis? [1])

[1]) Durch seine Hypothese von einem nur mittelbar johanneischen Ursprung des Evangeliums ist Hase hinsichtlich des ersten Briefes in eine

4. Zu alledem kommt nun endlich die völlige Unbegreiflichkeit dieses Evangeliums inmitten des zweiten Jahrhunderts. Das zweite christliche Jahrhundert wird in charakteristischem Unterschied vom ersten viel mehr von kirchlichen oder speculativen als von rein-religiösen Fragen bewegt und ist dabei einerseits einem traditionellen, andererseits einem ascetischen Geiste verfallen, den das apostolische Jahrhundert nicht kennt. In diesem kirchlichen Zeitgeiste wäre der Verfasser des vierten Evangeliums ein historisch unerklärlicher Fremdling. Man darf, um die ganze Unmöglichkeit der Herabrückung des Evangeliums auch nur in die früheren Zeiten des zweiten Jahrhunderts zu fühlen, nur wirkliche Producte dieser Epoche, wie die Pastoralbriefe, vergleichen. Obwohl der freieren Richtung der Kirche, der paulinischen Schule entstammend und überhaupt zu den gesundesten Hervorbringungen des nachapostolischen Zeitalters gehörig, — wie ängstlich-traditionell und -conservativ, wie antignostisch und kirchenordnungsbedürftig geworden zeigen sie den nachapostolischen Paulinismus, aus dem zur selben Zeit dies quellfrische, kühne und freie Evangelium hervorgegangen sein müßte. Wie wäre es denkbar, daß ein aus den geistigen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts erwachsenes Buch nirgends die Kirchenordnungsfragen, nirgends die christliche Sittenbildung der Zeit auch nur mit einem Worte berührte, nirgends eine Spur von Auseinandersetzung mit der verwirrenden Macht der falschen Gnosis aufzuweisen hätte, daß es in dieser unabhängigen, innerlichen, contemplativen Weise, die in jenen Zeiten ohne alle Analogie ist, eine rein religiöse Gedankenwelt entwickelte, eine Gedankenwelt, die noch jeden Empfänglichen als ein frischer Sprudel

gewiß von ihm selbst nicht am wenigsten empfundene Verlegenheit gekommen. Er meint (a. a. O., S. 51), der Brief könne vom nämlichen Autor wie das Evangelium im Sinne des Apostels, „ja unter der Johannismaske" geschrieben sein, oder aber, von Johannes selbst verfaßt, das Vorbild des Styls für das Evangelium hergegeben haben. Als ob ein Styl wie der des ersten Johannesbriefes sich so nachmachen ließe! Oder als ob ein Priester der Wahrheit wie der Verfasser dieses Briefes sich als ein Maskenträger denken ließe! Die eine Alternative ist so unannehmbar wie die andere, und so bestätigt sich auch hier die Unhaltbarkeit jener Vermittelungshypothese über den Ursprung des Evangeliums.

aus der Quelle berührt hat? Beachtet man dazu, wie sehr der Verfasser bei allem Gegensatz gegen das christusfeindliche Judenthum mit seiner ganzen Denkart im Alten Testamente wurzelt, wie ihm seine mystischen Anschauungen ohne alles Dazwischentreten griechischer Schulbildung unmittelbar aus dem mütterlichen Boden von Gesetz und Propheten erwachsen sind, so gehört viel dazu, um zu verkennen, daß wir hier eine Erscheinung der primitiven, schöpferischen Periode des christlichen Bewußtseins vor uns haben, und nicht, wie Baur will, die künstliche, vermittelnde Destillation der Gegensätze eines bereits secundären und reflectirenden Zeitalters. — Wollte man aber auch in das zweite Jahrhundert einen so wunderbaren Epigonen des apostolischen Zeitalters sich hineindenken, der unberührt von allen Schwächen des Epigonenthums die Urzeugen an ursprünglicher Kraft, Innerlichkeit und naiver Geistesgröße überragte, es würde auch dann die Art und Weise, in der er ärgernißgebend seinem Zeitalter, und sein Zeitalter vertrauensselig ihm entgegenkäme, ein unlösbares Räthsel bleiben. Wie sollte man es verstehen, daß ein begabter und überlegender Mann des zweiten Jahrhunderts sich selbst den Eingang bei seinen Zeitgenossen so hätte erschweren mögen, wie dieser Pseudojohannes mit seinem erdichteten und darum muthwilligen Widerspruch gegen den synoptischen Typus der evangelischen Geschichte gethan haben müßte? Kam es ihm wesentlich nur auf das Geltendmachen christologischer Ideen an, wie hätte er nicht lieber die didaktische Form der paulinischen Briefe wählen, oder wenigstens den synoptischen Rahmen stehen lassen sollen, der sich so leicht mit höheren esoterischen Lehrvorträgen hätte bereichern und überhaupt zum Gefäße aller eigenthümlich-johanneischen Ideen hätte machen lassen; anstatt durch ein von der bereits geheiligten und kirchlich recipirten synoptischen Darstellung so auffallend abweichendes Evangelium seine Zeitgenossen ganz unnöthigerweise vor den Kopf zu stoßen? Diese unerhörte Verlegung der Hauptaction aus Galiläa nach Jerusalem, diese Uebergehung fast aller synoptischen Reden und Thaten, diese neuen ganz anders gearteten Scenen, Wunder, Lehrvorträge hätten ja das Mißtrauen jedes denkenden Zeitalters herausfordern müssen, wie vielmehr die eines kirchlichen Jahrhunderts, das bereits so stark auf althergebrachte Ueberlieferung hielt, daß es die Bischofs-

namen bis auf die Apostel nachzählte, um den Erbgang reiner Lehre klarzustellen, und das vor nichts mehr auf der Hut war, als vor den geistreichen, geschichte=verflüchtigenden Neuerungen der Gnostiker, an welche dies jüngste Evangelium im Unterschied von den älteren gleich in seiner Vorrede so auffallend gemahnte. In der That, ein Wunder erster Größe, wenn ein so geartetes Zeitalter dies Evangelium aus den Händen eines Unbekannten angenommen hätte, um es um seiner schönen neuen Ideen willen für apostolisch zu erklären und den Synoptikern, die seither allein gegolten hatten, als kanonisch an die Seite zu stellen![1]) Man wird im Gegentheil sagen müssen: nur das vorgängige Wissen um die Persönlichkeit, die hier redete, nur die notorische, vom ersten Augenblick für das Buch eintretende Autorität des Augenzeugen und Apostels ist im Stande gewesen, einem so von aller synoptischen Tradition abweichenden Evangelium in einem so auf Tradition haltenden und von den Synoptikern voreingenommenen Zeitalter die Bahn des Vertrauens und der Anerkennung zu brechen. —

Wir sind am Ende mit unserer Betrachtung. Wir verbergen uns nicht, daß, wenn dieselbe auch viel vollkommener und schlagender ausgefallen wäre, als unsere Kräfte es verstatteten, sie gewisse Gegner des vierten Evangeliums doch nicht überwinden, ja nicht einmal wankend machen würde, — diejenigen nämlich, mit deren Weltanschauung die wesentliche Geschichtlichkeit und der augenzeugliche Ursprung des vierten Evangeliums sich nicht verträgt. Allerdings, wenn man entschlossen und entschieden ist, nichts Uebernatürliches, kein Wunder, keinen Eingeborenen vom Vater und

---

[1]) Man bedenke überdies, daß nach der kritischen Schule das Evangelium von der zurückgedrängten paulinischen Minorität ausgegangen wäre, welche durch dasselbe in unerhört kühnem Griff versucht hätte, den Apostel Kleinasiens, denselben, der das Andenken des Paulus daselbst nahezu ausgetilgt hatte, für sich zu annektiren. Wie hätte diese antipaulinische kleinasiatische Kirche sich empören müssen gegen ein Buch, das ihr so fremdartige und antipathische Ideen gebracht hätte! Und sie hätte es sich nicht nur gefallen lassen, sondern auch nichts Eiligeres zu thun gehabt, als es dem Apostel zuzuschreiben, dessen ganz andere Denkart und Verkündigung sie noch in frischem Gedächtniß gehabt hätte!

keine wirkliche Auferstehung desselben gelten zu lassen, dann muß das johanneische Evangelium, welches als Werk eines Augenzeugen zur Anerkennung aller dieser Thatsachen nöthigt, mit allen erdenklichen kritischen Mitteln aus der Reihe der apostolischen Schriften ausgestrichen werden. Bei aller Würdigung des historisch-psychologischen Problems, welches uns die Eigenart desselben stellt, und bei allem Gefühl der Mängel unserer seitherigen Lösungsversuche dieses Problems gestehe ich offen, daß ich jenes traurige Muß für das tiefste Motiv des von Baur gegen das Johannesevangelium eröffneten Kriegszugs halte. Es ist aber eine verhängnißvolle Verfälschung der historisch-theologischen Kritik, dasjenige, was das christliche Bewußtsein einfach Unglauben nennen muß, zum Princip derselben zu machen. Daß dieses Princip nicht, wie man vorgibt, mit echter Kritik, mit echter historischen Wissenschaft Hand in Hand geht, daß man von demselben aus nur zu Scheinbeweisen gelangen kann, die an der Macht des einfachen Sachverhaltes zerstäuben müssen, das wird sich auch an der johanneischen Frage je länger je mehr ausweisen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Beyschlag, Willibald,

Zur johanneischen Frage Beiträge zur Würdigung d. 4. Evangeliums gegenüber d. Angriffen d. krit. Schule

Gotha 1876